grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte
sommer_2005 preis_euro_4.80

„commodification“, wertgesetz und immaterielle arbeit

multitude & empire
negris spinozismus

ganz normal prekär?
feministische aspekte

rot-schwarze flitterwochen
marx & kropotkin

lotta continua in frankfurt
migrantische kämpfe in der brd

MIT NACHDRUCK:
herbert marcuse negiert



außerdem: buchbesprechung, bildpolitik, sommerseminar u.v.a.m.

Inhaltsverzeichnis

Die offenen Redaktionstreffen der grundrisse finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen. Unser „Hauptquartier" befindet sich bis auf Widerruf in der Martinstraße 46, 1180 Wien. Weitere Infos unter: www.grundrisse.net und unter grundrisse@gmx.net
Ein Abo kostet für 4 Nummern Euro 18,-. **Jetzt neu: Das 2-Jahres-Abo um 33,- Euro**!

Bestellungen bitte entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A - 1180 Wien. Bankverbindung: Österreich: (K. Reitter), BAWAG Konto Nr. 03010 324 172, Bankleitzahl 14000. Seit 1. 7. 03 kann aus allen Ländern mit EU Währung spesenfrei auf unser Konto überwiesen werden. Anzugeben sind: Betrag in Euro, BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter und der Zahlungszweck, z.B. Abo ab Nr...

Impressum: Medieninhaberin: Partei „grundrisse" Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion „grundrisse" (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Marcus Gassner, Franz Naetar, Paul Pop, Karl Reitter, Klaus Zoister)
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Linda Bilda, Serhat Karakayali, Gundula Ludwig, Birgit Mennel
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien; Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei „grundrisse" ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse. Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

ISSN: 1814-3156
Key title: Grundrisse (Wien, Print)

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

willkommen in der 14. Ausgabe der grundrisse. Bevor wir euch unserem diesmal im Baukastensystem angelegten Editorial überlassen, hier noch ein kurzer Ausblick auf das nun Folgende: In dieser Nummer findet ihr den ersten Teil unserer Reihe „MIT NACHDRUCK", in der wir wichtige nicht mehr erhältliche Texte wieder zugänglich machen wollen. Außerdem gibt´s noch einen Rückblick auf den Euromayday 2005 in Wien und eine Einladung zur Vorstellung von Beverly J. Silver´s Buch über „Arbeiterbewegungen und Globalisierung seit 1870". Beschließen wird das bislang längste Editorial ein Aufruf „Für eine Produktion emanzipativer Bilder" von Linda Bilda, die auch ab sofort in der Bildpolitik der **grundrisse** ihren Niederschlag finden wird. Auf Seite 63 findet ihr die Einladung zu unserem diesjährigen Sommerseminar in Ungarn. Wir bitten um Beachtung. Eine anregende Lektüre sowie einen schönen Sommer wünscht

die grundrisse-redaktion

MIT NACHDRUCK

In dieser Ausgabe findet sich der erste Teil der Reihe „MIT NACHDRUCK" (an dieser Stelle einen Dank an Martina für die Namensfindung). Unter diesem Label sollen in Zukunft ältere, nicht mehr zugängliche Texte, die entweder sehr interessant, wenig verbreitet oder überhaupt erstmals in deutscher Übersetzung vorliegen, in unregelmäßigen Abständen veröffentlicht werden. Als erstes Dokument haben wir die Arbeit „Zum Begriff der Negation in der Dialektik" von Herbert Marcuse aus dem Jahr 1966 ausgewählt. Wir bedanken uns an dieser Stelle beim Suhrkamp Verlag für die Nachdruckgenehmigung. In der nächsten Nummer der **grundrisse** veröffentlichen wir das wichtige fünfte Kapitel aus „Reading Capital Politically" von Harry Cleaver, einem Klassiker des us-amerikanischen Operaismus, hierzulande wenig bis kaum bekannt.

Marcuses Text ist deshalb von besonderem Interesse, weil er den endgültigen Beginn seiner Reflexion der 68er Bewegung markierte, die in den USA, wo Marcuse zu diesem Zeitpunkt lehre, früher als in Europa einsetzte. Diese und seine folgenden Arbeiten, insbesondere „Versuch über die Befreiung" sowie „Konterrevolution und Revolte" widerlegen das weit verbreitete Gerücht, Herbert Marcuse sei im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer innerhalb des Projekts der Kritischen Theorie als Theoretiker der zweien Garnitur einzustufen. Es spricht vielmehr einiges dafür, den gegenteiligen Standpunkt einzunehmen. Bis zu seiner geistigen Auseinandersetzung mit der 68er Bewegung zählte Marcuse tatsächlich zum Mainstream der „Frankfurter Schule", deren methodisches Instrumentarium salopp als Hegelmarxismus bezeichnet werden kann, erweitert durch theoriebildende Bezügen zu zusätzlichen philosophischen Strömungen. Im Falle Marcuses beruhte diese Erweiterung wesentlich auf der existentialistisch gelesenen Philosophie Heideggers.

Im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer, die die 68er Bewegung nur kommentierten, reagierte Marcuse theoretisch auf die wichtigste Revolution des späten 20. Jahrhunderts und erkannte, dass dieses Ereignis ein neues philosophisches Instrumentarium erfordert. Marcuse verstand Theorien nie als Selbstzweck sondern als veränderbares Werkzeug, das sich in der geschichtlichen Wirklichkeit zu bewähren hätte. Geschlossene, durchkomponierte philosophische Systeme erzeugen leicht den Schein intellektueller Brillanz, doch dieses Funkeln wird regelmäßig durch Abschottungstendenzen gegenüber der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit erkauft. Marcuse ging immer einen anderen Weg. Um zu begreifen was ist und was sein könnte war er stets bereit, seine theoretischen Ansätze umzubauen, auch wenn dies weder eine Schulbildung noch die Rezeption im akademisch-universitären Milieu förderte. Eine der wesentlichsten Konsequenzen der 68er Bewegung konnte Marcuse bereits 1966 formulieren: Um den Prozess der Befreiung, seine Bedingungen, sowie seine Perspektiven angemessen verstehen und formulieren zu können, bedarf es eines klaren Bruchs mit der Hegelschen Dialektik. Einige Argumente dafür findet ihr in seinem Text.

Euro? May? Day? 2006? Eine Zwischenbilanz

Eine Menge Leute sammelten sich am wie immer sonnig-heißen 1. Mai am Wiener Mexikoplatz, um den ersten „Euromayday" der Stadt „würdig zu begehen". An die tausend Menschen zogen entlang ausgewählter Orte der Prekarisierung durch Wien, um lustbetont der Veränderung sozialer Subjektivitäten Ausdruck zu verleihen – wie auch in 18 weiteren europäischen Städten (siehe www.euromayday.org). Verkleidete, Einrad fahrende, tanzende, Sticker klebende, sprayende, Parolen rufende, weiße Handabdrücke hinterlassende, am Bus der Volxtheaterkarawane chillende, flanierende, trommelnde (v.a. Samba-ATTAC), pfeifende Menschen setzten sich für einige Stunden gemeinsam in Bewegung. Es wurden keine Reden geschwungen, vielmehr wurden zu den Stationen der Prekarisierung von Arbeit und Leben Texte in Jingleform via CD eingespielt: eine von mehreren Versuchen, die Repräsentation der Unrepräsentierbaren, nämlich der Multitude der prekär Arbeitenden und Lebenden, zu verhindern. Die Route: Mexikoplatz (Sexarbeit) – Billa (Teilzeitarbeit, insbesondere von Frauen) – Flexwork („gemeinnützige" Arbeitskräfteüberlassung) – News-Tower (Boulevard-Illustrierte) – Schubhaftgefängnis Rossauer Lände – Universität Wien – Ballhausplatz (Regierungssitz) – Museumsquartier – Karlsplatz („Schutzzone"). Begleitet von einigen, allerdings doch eher spärlichen Aktionen zog die Parade durch den 2., 9. und schließlich 1. Bezirk, wo am Karlsplatz mit Musik, Tanz und guter Laune der Mayday schließlich zu Ende ging. Angesichts der überlangen Route konnten die ursprünglich angedachten „Nachaktionen" leider nicht mehr durchgeführt werden …

Die Mayday-Parade war als politische Artikulation in erster Person gedacht und wurde als solche von den Teilnehmenden zum überwiegenden Teil positiv bewertet. Der erste Wiener Euromayday kann (und soll) also durchaus als Erfolg gewertet werden. Im Gegensatz zu anderen Ländern wurden jedoch die offenen theoretischen Fragestellungen um inhaltliche Fragestellungen hierzulande bisher nur am Rande diskutiert. Der „pragmatischen" Organisierung der Parade wurde der Vorzug gegeben. Dies könnte für die Zukunft des Projekts Mayday sich durchaus positiv auswirken, haben doch in der Vorbereitungsphase weit über 20 Leute unterschiedlichster Erfahrungshintergründe, verschiedener organisatorischer und theoretischer Zugänge für Wiener linke Verhältnisse ungewohnt solidarisch und effektiv zusammengearbeitet. Dieses solidarische Klima könnte in zweierlei Hinsicht genutzt werden: zum einen, um die ausständigen inhaltlichen Diskussionen über Prekarisierung von Arbeit und/oder Leben, über Organisierung und/oder hierarchische Organisation, über Event und/oder Prozess anzugehen. Denn die Idee „Euromayday" ist die eines Prozesses, in dessen Rahmen die Parade am 1. Mai nur ein Ereignis darstellen soll. Das Beispiel der Organisation „Chainworkers" in Italien (sie war an der Entstehung des ersten Mayday – 2001 in Milano – maßgeblich beteiligt) kann dabei als positives Beispiel partei- und gewerkschaftsunabhängiger Organisierung prekär Beschäftigter dienen. Im Unterschied zu Italien muss allerdings in Österreich der Prozess der „Alltagsorganisierung" erst geleistet werden – wobei Ansätze, wie die Interessensvertretung work@flex der GPA, bereits existieren, allerdings im letztlich doch einschränkenden Rahmen der traditionellen Gewerkschaftsbewegung. Dieser Fragenkomplex von Organisierung und von Euromayday als Prozess muss begleitend zur Reflexion der Vorbereitung und Durchführung des vergangenen Mayday selbst in Angriff genommen werden. Bei dieser „praxisorientierten" Reflexion sollten zwei Aspekte im Mittelpunkt stehen, die die meines Erachtens kritikwürdigen Aspekte dieser gelungenen Maydayparade darstellen:

Wie können – angesichts des relativ geringen Spontaneitäts- bzw. Aktionsimsufaktors bei der Parade – aktionistische Interventionen entwickelt und durchgeführt werden, ohne wieder in Muster stellvertretender Politik hineinzurutschen? Wie kann eine stärkere und breitere Beteiligung der prekär Arbeitenden und Lebenden erreicht werden – nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass sowohl sehr junge Menschen als auch MigrantInnen deutlich „unterrepräsentiert" waren.

In naher Zukunft wird auch die Auseinandersetzung mit der internationalen Koordination des Euromayday ins Haus stehen, hat doch die Wiener Vorbereitungsgruppe aus nahe liegenden Gründen u.a. den gesamteuropäischen Slogan verworfen, der zur „Verschwörung" der Prekären sowie zum Kampf für ein „freies, offenes und radikales Europa" aufrief. Abgesehen von diesen seltsamen Entwicklungen wird wohl auch die Diskussion über den Eurozentrismus zu führen sein. Mir jedenfalls würde „WorldWideMayDay2006" um einiges besser gefallen …

Martin Birkner

PS: Die KPÖ-nahe Zeitschrift „Volksstimmen" fragt sich, was einer „gemeinsamen kreativ-kämpferischen und prekär tanzenden 1. Mai & Mayday-Kundgebung 2006 entgegensteht". Ich gebe kund: ein äußerst prekäres besetztes Haus im zehnten Wiener Gemeindebezirk (siehe www.ekhbleibt.info).

Buchvorstellungen & Diskussion

Beverly J. Silver: Forces of Labor. Arbeiterbewegungen und Globalisierung seit 1870. Assoziation A & Wildcat (2005)

Steve Wright: Den Himmel stürmen. Eine Theoriegeschichte des Operaismus. Assoziation A (2005)

Das soeben in deutscher Übersetzung erschienene Buch von Beverly J. Silver „Forces of Labor. Arbeiterbewegungen und Globalisierung seit 1870“ (Assoziation A & wildcat) bringt frischen Wind in die Debatten über Krieg, Kapitalismus und die zukünftige Bedeutung der Klassenkämpfe. Aus einer globalen Sicht auf die letzten 150 Jahre proletarischer Kämpfe werden langfristige und weltweite Zusammenhänge sichtbar, die in vielen modischen Theorien eher verdeckt und mystifiziert, denn geklärt werden. Gegen die Auffassung einer eigengesetzlichen Kapitalentwicklung, der wir ohnmächtig gegenüberstehen, wird hier auf lebendige und historische Weise ein Kapitalbegriff entfaltet, der in dem ständigen Antagonismus zwischen Arbeit und Kapital die treibende Dynamik der Geschichte ausmacht. Hier ergeben sich auch interessante Parallelen zu einer Anfang der sechziger Jahre in Italien entstandenen Strömung, deren Werdegang in einer – ebenfalls gerade auf Deutsch erschienenen – Untersuchung nachgezeichnet wird: Steve Wright: ‘Den Himmel stürmen. Eine Theoriegeschichte des Operaismus’ (Assoziation A). Buchbesprechungen der englischsprachigen Ausgaben finden sich in der Nummer 4 (Wright) bzw. 9 (Silver) der **grundrisse**. Wann und Wo?

Wien: Amerlinghaus, 1060 Wien, Stiftgasse 8. Freitag, 17. Juni 2005 – 18:00 Uhr

Linz: Dachstock-Kapu, 4020 Linz, Kapuzinerstraße 36. Samstag, 18. Juni 2005 - 19:00 Uhr

---

Für eine PRODUKTION EMANZIPATIVER BILDER

Die Ebene der visuellen Wahrnehmung ist eine sehr wichtige Fläche, auf der Ideologie und Ideenwelten produziert und verbreitet werden. Imagekampagnen, Filme und Bildstrategien arbeiten ständig daran in unsere Wahrnehmung zu dringen, sie zu formen und sie zu manipulieren. Die von der Medien, Unterhaltungs- und Werbeindustrie erzeugten warenförmigen Bilder sind handlungsanleitend und funktionieren in diesem Sinne als ideologisches Werkzeug, um als Mehrheitsdenken zur Abstützung der herrschenden Ordnung zu dienen. Trotz der oft eingebildeten Erhabenheit der KonsumentInnen über die Werbung und die Medien mobilisieren diese immer aufs Neue, in der Regel im Unbewußten ohne Gegenkontrolle, eine Angst zu kurz zu kommen oder etwas zu verpassen.

Im Allgemeinen beschäftigt sich die „Linke“ mit Bildproduktion meistens nur soweit, als sie sich über einen kulturellen Distinktionsgewinn einrichtet: die besseren Filme sehen, die cooleren Comics lesen und vielleicht noch Kunst rezipieren. Der Versuch Meinungshegemonie auch in der Bildpolitik zu gewinnen scheint ein wenig beachtetes Thema. Um diesen Bereich eingehender wahr zu nehmen, haben wir vor, in den nächsten Nummern unsere Bildleisten dem Thema Film zu widmen, um darin visuelle Denkprozesse sichtbar und evtl. diskutierbar zu machen.

Wir beginnen damit, an dieser Stelle das Werk der Wiener Filmemachers Ernst Schmidt jr. vor zu stellen, der 1988 früh gestorben, sich sehr grundlegend mit der Frage der Manipulation durch Film auseinander gesetzt hat. Auszug aus seinem Manifest von 1968, das auch heute noch eine Programmatik für diesen Bereich bietet:

„Handlung im Film ist Manipulation, kontrolliert von der Klasse der Wenigen. Film als Industrie ist Ausdruck einer globalen gesellschaftlichen Ordnung, die in den verschieden Staaten nur graduelle Unterschiede aufweist. Kunst ist Können, Kritik ist Reklame, Film ist Reklame, Kunstfilm ist gekonnte Reklame – spricht nur wenige an – Filmkritik ist Reklame der Reklame einer gesellschaftlichen Ordnung. Die Handlung im Film ist Ausdruck einer ideologischen Konstellation, die jeden Zufall ausschließt und einen gesellschaftlichen Zustand propagiert, was jedoch nicht heißen soll handlungsloser Film sei frei von Manipulation. Man weiß sich geschickt zu helfen, wechselt in das Lager des Gegners und breitet sich dort aus. Die Möglichkeiten des Films direkt Teile der Wirklichkeit wiederzugeben, werden nur von wenigen Außenseitern genützt. Manipulieren Sie, werden sie Filmregisseur!“

Linda Bilda

Franz Naetar

„Commodification“, Wertgesetz und immaterielle Arbeit

Einleitung

In angelsächsischen Debatten wird sowohl von ÖkonomInnen und BeurteilerInnen der Möglichkeiten für „Wertschöpfung“ von Firmen und Konzernen als auch in den Debatten über „Free Software“ und ihre gesellschaftlich-politischen und ökonomischen Auswirkungen der Begriff der „Commodification“ verwendet. Gewohnt, die Begrifflichkeiten zu verwenden, wie wir sie aus der Lektüre des „Kapitals“ kennen, scheint da etwas doppelt benannt zu werden. Etwas, das für den Markt produziert wird - eine Ware (oder commodity) unterliegt einer Commodification. In der deutschen Sprache kann sich dieser Doppelsinn nicht wirklich ausdrücken: Commodification wird dabei umschrieben „als etwas, das zu einem Gebrauchsgut wird.“

Was wird unter dieser Warenwerdung einer Ware in den angelsächsischen Debatten verstanden? In seinem Essay „Some Implication of Software Commodification“[1] meint David Stutz Commodities seien „*Dinge oder Substanzen, die für viele verschiedene Zwecke als Bausteine eingesetzt werden können. Wegen ihres allgemeinen Wertes werden sie typischer Weise in großen Mengen und in verschiedensten Weisen verwendet. Commodities werden immer von mehreren Produzenten hergestellt und die Konsumenten können das Produkt eines Produzenten gegen das Produkt eines anderen Produzenten problemlos austauschen. Da Commodities in dieser Weise ersetzbar sind, müssen sie einheitlichen Standards genügen.*“[2] Nach dieser Beschreibung gäbe es also Dinge am Markt, die Waren sind und solche, die es (noch) nicht sind – wobei diejenigen Dinge, die es nicht sind, in anderem Zusammenhang natürlich ebenfalls als Waren bezeichnet werden. Die Waren werden zu „wirklichen Waren.“

Wesentlich ist also die Ersetzbarkeit, die wiederum einer Standardisierung von Schnittstellen sowohl zu anderen Dingen, wie auch zu den letztendlichen Benutzern, den Menschen in Form einer standardisierten BenutzerInnenschnittstelle unterliegt. Nach dieser Diktion wird ein Reifen eines Autos erst eine „Commodity“ wenn er durch eine Reihe von standardisierten Produkten ersetzt werden kann und das Auto selber bedurfte einer relativ einheitlichen BenutzerInnenschnittstelle um die Eigenschaft Commodity zu bekommen.

Warum haben MarktbeobachterInnen und ÖkonomInnen so ein großes Interesse an der Frage, ob etwas „zur Commodity“ geworden ist oder nicht? Hauptgrund dafür ist, dass die Herausbildung von „Commodity-Eigenschaften“ in der Regel einen Umbruch in der Branche, im Bereich der Profitmacherei ankündigt. Commodities hätten – meinen die MarktbeobachterInnen - äußerst geringe Profitmargen, die nur unter besonderen Bedingungen – z.B. Arbeitskräfte, deren Lohn auf niedriges Niveau gedrückt werden konnte und /oder speziellen Vertriebswegen (Versandhäuser etc.) - profitabel auf den Markt gebracht werden könnten.

Daher kämen diejenigen Firmen, die vorher mit hohen Profiten rechnen konnten, nach der „Commodification“ ihrer Produkte meist in Schwierigkeiten. Umgekehrt versuchen Firmen die Commodification ihrer Produkte möglichst lang oder – wenn möglich für immer – zu verhindern. Ein beliebtes Beispiel dafür ist Microsoft, das durch ständige Änderungen des Dokumentenformats, in dem Word Dokumente speichert und durch die Geheimhaltung dieses Formats verhindern konnte, dass sich erfolgreiche Word-Clones bilden konnten[3].

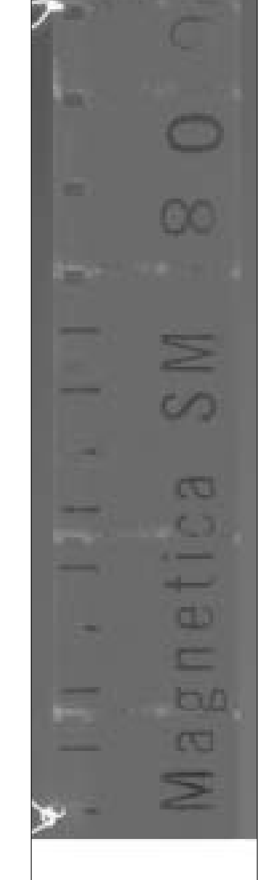
Commodification steht mit einer anderen Entwicklung in engem Zusammenhang, nämlich der Entwicklung innovativer Produkte oder sogar ganzer Produktionsfelder und den daraus folgenden Änderungen in der Form der Kooperation in und außerhalb der Lohnarbeit.

Warum sollte uns diese Debatte interessieren? Ich sehe mehrere Gründe, warum die Beschäftigung mit der Commodification und damit zusammenhängenden Phänomenen für die Diskussion über die Wirkkräfte im Kapitalismus – seien es konkurrierende Kapitale im Feld der Klassenauseinandersetzungen oder die Inwertsetzung neuer Bedürfnisse und Produkte – von Bedeutung sind: Sie stellen einen Zusammenhang zwischen neuen Formen der Kooperation, wie sie z.B. die Free Software darstellt, ursprünglicher Akkumulation und Extraprofiten her. Sie konkretisieren Einschätzungen im „Kapital“ über Extraprofite und den Ausgleich der Profitrate. Sie zeigen inwiefern die Arbeitszeit als Maß für den Wert der Waren noch Bedeutung oder keine Bedeutung hat und werfen Licht auf die Behauptung der Postoperaisten wie Virno und Negri über die Veränderung der produktiven Arbeit in Richtung immaterielle Arbeit.

Free Software und Wertproduktion

In verschiedenen Diskussionszusammenhängen wird Free Software - siehe dazu auch den Artikel über die Oekonux Konferenz in der Nummer 11 der grundrisse – als Keimform einer zukünftigen Form der gesellschaftlichen Produktion abseits von Markt und Staat gesehen, als „General Intellect“ (siehe die Anmerkungen zu diesem Begriff weiter unten) in Aktion. Wie sehen nun Konzerne wie IBM, die sich in Open Source Projekten massiv einbringen und sie sogar initiieren, GegnerInnen dieser Tendenz wie Microsoft, die Free und Open Source Software als „Wertevernichtung“ bezeichnen und Firmen, die von Free und Open Source Software leben, wie z.B. die Linuxdistributoren diese Entwicklungen? Wissen sie, was sie tun? Es lohnt sich zur Beantwortung dieser Fragen im oben genannten Zusammenhang einen intelligenteren „Theoretiker“ der neuen Tendenzen in der Softwareindustrie anzusehen. Wie stellt jemand die Bedeutung und Relevanz der Entwicklungen dieser neuen Formen der Kooperation für die „AgentInnen am Markt“ dar; welche Ratschläge meint er für die Kapitalverwertung unter diesen neuen Umständen geben zu können. Ich beziehe mich hier auf ein Referat, das O’Reilley unter dem Titel „Open Source Paradigm Shift“[4] http://tim.oreilly.com/articles/paradigmshift_0504.html vor wichtigen Computer- und Softwarefirmen (Microsoft, IBM, British Telecom) aber auch wichtigen Free Software Distributoren (z.B. Red Hat) gehalten hat. In diesem Referat meint O’Reilley, dass die ganze Softwareindustrie, ob nun Free und Open Source oder proprietär vor einem „Paradigmenwechsel“ stehen, dessen sich allerdings weder die Free und Open Source Entwickler noch die Firmen, die proprietäre Software entwikkeln, bewusst sind. Hinter der Free und Open Source Software stünden tieferreichende langfristige Entwicklungen: Die sogenannte Commodification der Software, die Kooperationen in großen Netzwerken und die Entwicklung zu Software als ein Service.

Commodification wird dabei die Entwicklung zu modularen, austauschbaren – da standardisierten – Teilen genannt, wie schon oben beschrieben. Ganz wichtig sind bei der Software als Commodity die Schnittstellen zwischen den Komponenten. So konnten sich z.B. Linux (und der Webserver Apache) als System zur Bereitstellung von Webseiten deshalb so gut durchsetzen, weil das vorher als Free Protokoll und Konzept definierte http-Protokoll die freie Ersetzbarkeit der dahinter stehenden Server erlaubte. Generell gesehen, meint O’Reilley, dass sowohl proprietäre als auch Free und Open Source Software eine Commodity werden, wenn die Kommunikation zwischen den Softwareprodukten standardisiert ist. Das



Tonfilm

1968

Magnetton

4min

Scheitern von Microsoft in der Kommunikation seine eigenen Standards durchzusetzen, wurde durch Free und Open Source Software im Kommunikationsbereich erzwungen und ermöglichte seinerseits die Ersetzbarkeit von Software an den Enden des Kommunikationsprotokolls. Ein wichtige Rolle von Free und Open Source Software ist daher nach O'Reilley „to keep the standard honest"[5] und deshalb weigern sich Standardorganisationen immer öfter, Standards zu akzeptieren, für die es keine Free und Open Source Realisierung gibt.

Wie setzen sich aber nun Standards durch, wenn Software vorerst proprietär ist? Hier bereitet die „Verknöcherung" der Schnittstellen in und zwischen den Programmen, die die weite Verbreitung eines Produktes erzwingt, früher oder später den Versuchen durch ständige Änderungen eben diese Standardisierung zu verhindern, ein Ende.[6] Deshalb sind die größten Anstrengungen der Free und Open Source Bewegung darauf gerichtet Klone für Microsoft Word und die anderen Office Produkte zu entwickeln, ein Bereich, in dem es Microsoft bisher erfolgreich gelungen ist, jede Standardisierung zu verhindern und sein Monopol zu behalten.

Um was es letztlich geht, wird von den Protagonisten offen ausgesprochen. Einer der Gründer einer Linux Distribution – die davon lebt, die Free Software Linux in Form einfach installierbarer Distributionen zu verkaufen - meinte, dass sein Ziel sei, „to shrink the size of the operating system market"[7] und ein Manager von Microsoft meinte, dass Free und Open Source Software ein Vernichter geistigen Eigentums sei und dass durch die Free und Open Source Software eine große Industrie zerstört und durch nichts ersetzt werde. (Die Umsätze von Red Hat – der größte Linux Distributor - sind 126 Millionen $, die von Microsoft 32 Milliarden $.)

O'Reilley meint, das diese „kreative Vernichtung" (Schumpeter), die hier stattfindet und eine „Industrie zerstört" als höhere Produktivität und neue Möglichkeiten Profit zu machen an anderer Stelle wieder auftaucht. Als Beispiel dafür in früheren Zeiten, sieht er, dass mit dem Verschwinden ganzer Bereiche wie der Hardware, vermittels der IBM und andere riesige Profite machten, ein neues Feld auftauchte, das der Software, das die unerhörten Profite von Microsoft ermöglichte. Weiters meint er, dass die Entwicklung damals von den AkteurInnen genauso wenig verstanden wurden, wie auch die AkteurInnen heute nicht verstehen, was sie machen.

Seiner Meinung nach ist der Erfolg von Free und Open Source Software nämlich Ausdruck einer tieferliegenden Entwicklung, nämlich der Kooperation, die durch Netze ermöglicht wird. „Given enough developers and a network to connect them, open-source-style development behavior emerges".[8] Open Source sei also die natürliche Sprache einer vernetzten Gemeinschaft. Diese neue Form, zu produzieren, setze sich auch innerhalb monopolistischer Konzerne oft gegen den erklärten Willen des Managements durch. Diese neue Form der Kooperation setze sich aber nicht nur bei der Free und Open Source Software durch und bei Projekten wie Wikipedia, der Enzyklopädie, die in neuer Form von Kooperation erstellt wird, sondern werde auch zur Quelle eines neuen hoch profitablen Geschäftsbereichs – mit den entsprechenden Extraprofiten, wie mensch hinzufügen muss.

Als Beispiele dafür nennt O'Reilley eBay, das einen virtuellen Markt und Versteigerungsplatz annähernd zu einem Monopol ausbaute, aber vor allem auch Amazon. Letzterer verkaufe nämlich eigentlich Produkte, die von vielen anderen VerkäuferInnen auch angeboten werden. Neben gutem Marketing und guter Organisation unterscheidet sich Amazon aber vor allem durch seine BenutzerInnengemeinschaft. Diese resultiert in Buchbesprechungen, impliziten (statistisch ermittelten)Verweisen auf ähnliche Produkte und Interessen. Amazon nutzt also die bewusste und nicht bewusste Kooperation der KäuferInnen, die auf diese Weise gewissermaßen zu „ProduzentInnen" werden, aus. O'Reilley schreibt: *„Eines der Geheimnisse von Open Source ist die Behandlung der Benutzer als Mitentwickler, Amazon hat dies Geheimnis gelernt. Beachte aber, dass diese Lektion völlig unabhängig von Open Source Lizenz Praktiken ist!"*[9]

Als weiteres Beispiel nennt O'Reilley das World Wide Web selber. Das WWW baut nicht nur auf einer vernetzten Infrastruktur auf. Die dem WWW zugrundeliegende Architektur des Hyperlinks sichert, dass der „Wert des Webs" durch seine BenutzerInnen erzeugt und ständig verbessert wird. Und das gilt für fast alle erfolgreichen Initiativen im Internet.[10] O'Reilley meint, dass Free und Open Source Software Teil einer größeren Revolution, eines neuen Paradigma ist, die das Netz selber zu einem Betriebssystem machen wird, das aus kleinen Teilstücken zusammengesetzt ist und das es jedem leicht macht, sich daran zu beteiligen. Free und Open Source Software sei Teil der Kommunikationsrevolution, dazu ausgelegt, den freien Austausch von Ideen ausgedrückt in (Programm)-codes zu gestatten. Gleichzeitig meint er aber auch, dass diejenige Firma, die das neue Paradigma versteht, eine ähnliche Position erobern kann, wie das Microsoft beim neuen Paradigma „Personal Computer" gemacht hat. O'Reilley meint, es ginge nicht

um den Gegensatz zwischen einer „Geschenk- und Geldkultur", sondern die Bedingungen der Wertproduktion selbst würden sich verändern. Wir wären ZeugInnen einer dynamischen Veränderung der Produktion von Wert, bei der Dinge, die einst nur dem privaten Vorteil dienten, frei geteilt werden und andere Dinge, die einst für die Wertproduktion als unbedeutend betrachtet wurden, die Quelle von enormem Wert werden. O'Reilley sieht also das Neue, versucht aber Möglichkeiten auszuloten, wie dennoch die Produktion von Wert gerettet werden kann.

Commodification aus einer Marxschen Perspektive

Bevor ich mich der Frage der neuen Formen der Kooperation zuwende und den Zusammenhang zwischen der Darstellung von O'Reilley mit den Debatten der PostoperaistInnen herzustellen versuche, möchte ich noch den Begriff der Commodification näher betrachten. Ein erster Ansatz ist eine Reflexion über diese Debatten auf Grundlage der Lektüre des Marxschen „Kapital" (vor allem Band III). In diesem wird die Konkurrenz der Kapitale genauer untersucht. Der Schlüsselsatz dabei ist das Streben des Kapitals nach Extraprofit – Marx nennt das den Surplusprofit. Im Gegensatz zu vielen Diskussionen, welche die kapitalistische Produktion ausschließlich aus den ersten fünf Kapiteln des ersten Band des Kapitals begreifen wollen, beschäftigt sich Marx im dritten Band sehr wohl mit der Frage, wie die Konkurrenz der Kapitale die abstrakten Wertbestimmungen modifiziert und nähert sich damit Erscheinungen des „real existierenden" Kapitalismus an.[11] Im dritten Band des Kapitals führt Marx die Begriffe individueller Marktwert, Marktwert, und Marktpreis ein, um die Verhältnisse innerhalb einer Produktionssphäre zu beschreiben. Im Weiteren wird dann die Tendenz zu einer Durchschnittsprofitrate zwischen den Produktionssphären und die Verwandlung des Marktpreises zum Produktionspreis behandelt. Für unsere Zwecke reicht es, sich die Anmerkungen von Marx zu ersteren zu betrachten. Marx schreibt: „*Damit Waren derselben Produktionssphäre, derselben Art und annähernd derselben Qualität zu ihren Werten verkauft werden, ist zweierlei nötig: Erstens müssen die verschiednen individuellen Werte zu einem gesellschaftlichem Wert, dem oben dargestellten Marktwert, ausgeglichen sein, und dazu ist eine Konkurrenz unter den Produzenten derselben Art Waren erfordert, ebenso wie das Vorhandensein eines Markts, auf dem sie gemeinsam ihre Waren ausbieten. Damit der Marktpreis identischer Waren, die aber jede unter Umständen von verschiedner individueller Färbung produziert sind, dem Marktwert entspreche, nicht von ihm abweiche, weder durch Erhöhung über, noch durch Senkung unter ihn, ist erfordert, daß der Druck, den die verschiednen Verkäufer aufeinander ausüben, groß genug ist, um die Masse Waren auf den Markt zu werfen, die das gesellschaftliche Bedürfnis erheischt, d.h. die Quantität, wofür die Gesellschaft fähig ist, den Marktwert zu zahlen. Überträfe die Produktenmasse dies Bedürfnis, so müßten die Waren unter ihrem Marktwert verkauft werden: umgekehrt über ihrem Marktwert, wenn die Produktenmasse nicht groß genug wäre oder, was dasselbe, wenn der Druck der Konkurrenz unter den Verkäufern nicht stark genug wäre, sie zu zwingen, diese Warenmasse auf den Markt zu bringen. Änderte sich der Marktwert, so würden sich auch die Bedingungen ändern, wozu die Gesamtwarenmasse verkauft werden könnte. Fällt der Marktwert, so erweitert sich im Durchschnitt das gesellschaftliche Bedürfnis (welches hier immer zahlungsfähiges Bedürfnis ist) und kann innerhalb gewisser Grenzen größre Massen Ware absorbieren. Steigt der Marktwert, so kontrahiert sich das gesellschaftliche Bedürfnis für die Ware und geringre Massen davon werden absorbiert. Wenn daher Nachfrage und Zufuhr den Marktpreis regulieren oder vielmehr die Abweichungen der Marktpreise vom Marktwert, so reguliert andrerseits der Marktwert das Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr oder das Zentrum, um das die Schwankungen der Nachfrage und Zufuhr die Marktpreise oszillieren machen.*" (MEW 25, S.190)

Letztlich bestimmend für die Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit auf verschiedene Produktionsbereiche ist nach diesen Überlegungen der sich aus dem Durchschnitt der individuellen Werte ergebende Marktwert. In der zeitlichen Dynamik könnte mensch sich das so vorstellen: Durch höhere Produktivität z.B. sinkt vermittels der individuellen Werte der Marktwert. Die Marktpreise, vorerst höher als der Marktwert, verringern sich durch die Konkurrenz der Kapitale, von denen ja der Großteil die Möglichkeit hat, die Preise zu senken, um den Marktanteil zu halten oder auszuweiten. (Die keinesfalls selbstverständliche Annahme dabei ist, dass die [zahlungsfähige] Nachfrage steigt, wenn der Preis sinkt.) Schließlich ergibt sich ein neuer Gleichgewichtszustand: Die Preise stimmen im Schnitt wieder mit den Marktwerten überein.

Ergänzend muss angemerkt werden, dass dabei nur die halbe Wahrheit ausgesprochen wird, denn insgesamt muss sich in der Gesellschaft ein neues Gleichgewicht sowohl aus vom Marktwert abhängigen Bedürfnissen als auch von den zahlungsfähigen Bedürfnissen abhängigen Marktpreisen bilden. Da die Bedürfnisse sowohl der produktiven als auch der individuellen Konsumtion auch eine Gebrauchswertseite haben – sie müssen gebrauchswertseitig zusammenpassen – hängt nämlich auch umgekehrt der Marktwert von den Bedürfnissen ab. Wird nämlich nicht konsumierbarer Gebrauchswert produ-

ziert, dann zählt der in diesen Produkten steckende individuelle Wert nicht und der Marktpreis muss vom Durchschnitt der individuellen Werte abweichen, bis durch Verringerung der Produktion und Verringerung des Marktwertes – es scheiden die unproduktivsten Produzenten aus - dieses Ungleichgewicht wieder aufgehoben ist.

In der Einleitung zur Theorie der Grundrente behandelt Marx diese andere Seite:

„Es ist in der Tat das Gesetz des Werts, wie es sich geltend macht, nicht in bezug auf die einzelnen Waren oder Artikel, sondern auf die jedesmaligen Gesamtprodukte der besondren, durch die Teilung der Arbeit verselbständigten gesellschaftlichen Produktionssphären; so daß nicht nur auf jede einzelne Ware nur die notwendige Arbeitszeit verwandt ist, sondern daß von der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit nur das nötige proportionelle Quantum in den verschiednen Gruppen verwandt ist. Denn Bedingung bleibt der Gebrauchswert. Wenn aber der Gebrauchswert bei der einzelnen Ware davon abhängt, daß sie an und für sich ein Bedürfnis befriedigt, so bei der gesellschaftlichen Produktenmasse davon, daß sie dem quantitativ bestimmten gesellschaftlichen Bedürfnis für jede besondere Art von Produkt adäquat, und die Arbeit daher im Verhältnis dieser gesellschaftlichen Bedürfnisse, die quantitativ umschrieben sind, in die verschiednen Produktionssphären proportionell verteilt ist... Das gesellschaftliche Bedürfnis, d.h. der Gebrauchswert auf gesellschaftlicher Potenz, erscheint hier bestimmend für die Quota der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit, die den verschiednen besondren Produktionssphären anheimfallen. Es ist aber nur dasselbe Gesetz, das sich schon bei der einzelnen Ware zeigt, nämlich: daß ihr Gebrauchswert Voraussetzung ihres Tauschwerts und damit ihres Werts ist. Dieser Punkt hat mit dem Verhältnis zwischen notwendiger und Mehrarbeit nur so viel zu tun, daß mit Verletzung dieser Proportion der Wert der Ware, also auch der in ihm steckende Mehrwert, nicht realisiert werden kann. Z.B. es sei proportionell zuviel Baumwollgewebe produziert, obgleich in diesem Gesamtprodukt von Gewebe nur die unter den gegebnen Bedingungen dafür notwendige Arbeitszeit realisiert. Aber es ist überhaupt zuviel gesellschaftliche Arbeit in diesem besondren Zweig verausgabt; d.h. ein Teil des Produkts ist nutzlos. Das Ganze verkauft sich daher nur, als ob es in der notwendigen Proportion produziert wäre. Diese quantitative Schranke der auf die verschiednen besondren Produktionssphären verwendbaren Quoten der gesellschaftlichen Arbeitszeit ist nur weiterentwickelter Ausdruck des Wertgesetzes überhaupt; obgleich die notwendige Arbeitszeit hier einen andern Sinn enthält. Es ist nur soundso viel davon notwendig zur Befriedigung des gesellschaftlichen Bedürfnisses.“ (MEW 25, S. 648)

Diese eindrucksvolle Stelle zeigt mit aller Deutlichkeit auf, dass es zum Verständnis des Wertgesetzes keinesfalls genügt, nur die Tauschwertseite der Waren zu betrachten.[12] Im Großen und Ganzen wird im Kapital das Abweichen der Marktpreise von den Marktwerten als vorübergehender Ungleichgewichtszustand behandelt, der durch die Verbreitung der produktiveren Produktion wieder in einem neuen Gleichgewicht endet und die vorübergehend vorhandenen Extraprofite zum Verschwinden bringt.[13]

An den Stellen allerdings, wo sich Marx den sehr realen Verhältnissen in der Produktion nähert, bei der Behandlung der Grundrente in den verschiedensten Formen, sieht sich Marx gezwungen, dieses allgemeine Ausgleichsdenken zu verlassen. Ohne hier in die Details der Marxschen Argumentation einzugehen nur folgendes: Die Grundrente ist nach Marx dadurch bedingt, dass jemand ein Monopol an einer Naturkraft hat, – z.B. die Fruchtbarkeit des Bodens - die Basis für die höhere Produktivität des eingesetzten Kapitals ist, wobei diese höhere Produktivität **nicht Resultat der Veränderung des Produktionsprozesses durch das Kapital selber ist**. Ist die höhere Produktivität nämlich durch das Kapital selber produziert, so steht, wie Marx schreibt, dem Kapital *„an und für sich nichts im Wege, dass alles Kapital in derselben Produktionssphäre in derselben Weise angelegt wird.“* (MEW 25, S. 657)

Marx entwickelt nun weiter, dass die Produktionspreise[14]des Kapitals, das den am wenigsten fruchtbaren Boden bewirtschaftet, den Preis bestimmt, zu dem alle Kapitale in diesem Bereich der Landwirtschaft, ihre Produkte verkaufen können. Dadurch ist der Marktwert der Produkte immer wesentlich höher als die Summe aller Produktionspreise, die sich aus dem Kostpreis plus Durchschnittsprofitrate des Kapitals überhaupt ergeben, da die Kapitale auf den fruchtbareren Böden geringere Produktionskosten haben. Diesen Überschuss können die Grundbesitzer in Form der Rente an sich ziehen. In dem Beispiel, das Marx gibt, ist der Gesamtmarktwert 2½ Mal so groß wie der Gesamtproduktionspreis. Marx schreibt: *„Es ist bei der Differentialrente überhaupt zu bemerken, daß der Marktwert immer über dem Gesamtproduktionspreis der Produktenmasse steht. Nehmen wir z.B. Tabelle I. Die 10 Tonnen[15] Gesamtprodukt werden verkauft zu 600 Euro, weil der Marktpreis durch den Produktionspreis von A bestimmt ist, der 60 Euro per Tonne. beträgt. Der wirkliche Produktionspreis aber ist:* [siehe Tabelle nächste Seite oben]

Der wirkliche Produktionspreis der 10 Tonnen ist 240 Euro; sie werden verkauft zu 600, 250% zu teuer.

Kapital	Produktionspreise gesamt	Produktionspreise pro Tonne
A	1 t = 60 €	1 t = 60 €
B	2 t = 60 €	1 t = 30 €
C	3 t = 60 €	1 t = 20 €
D	4 t = 60 €	1 t = 15 €
Summe	**10 t = 240 €**	**1 t = 24 €**

Der wirkliche Durchschnittspreis für 1 Tonne ist 24 Euro.; der Marktpreis 60 Euro, ebenfalls 250% zu teuer." (MEW 25, S.673)

Für eine kommunistische Gesellschaft würde das ganz anders aussehen: „*Denkt man sich die kapitalistische Form der Gesellschaft aufgehoben und die Gesellschaft als bewußte und planmäßige Assoziation organisiert, so stellten die 10 Tonnen ein Quantum selbständiger Arbeitszeit vor, gleich dem, das in 240 Euro. enthalten ist. Die Gesellschaft würde also dies Bodenprodukt nicht erkaufen zu dem 2½-fachen der wirklichen Arbeitszeit, die darin steckt; die Basis einer Klasse von Grundeigentümern fiele damit weg.*" (MEW 25, S.674)

Marx zieht eine strenge Grenzlinie zwischen den Surplusprofiten, die aus vorübergehender produktiverer Organisation der Produktion entsteht, die dem kapitalistischen Produktionsprozess selbst entstammt, und Surplusprofiten, die aus Naturverhältnissen stammen, die das Kapital nicht erzeugt hat und die daher vom Kapital nicht überwunden werden können. Bei letzteren entwickelt er in allen Details, wie es zu einem dauerhaften Abweichen der Gesamtmarktpreise von den Produktionspreisen kommen muss. Das Beispiel zeigt aber auch, dass ein langfristiges Hindernis in der freien Bewegung des Kapitals ganz ähnliche Effekte bewirken muss. Erst die Beseitigung der Hindernisse führt wieder zu einem Ausgleich der Profitrate.

Free und Open Source Software zur Durchsetzung des Wertgesetzes?

Liest mensch den Artikel von O'Reilley aus der Sicht der eben gemachten Darlegungen, kann mensch erkennen, dass die Commodification von Produkten, wie z.B. die des Personal Computers, nichts anderes ist, als der Ausdruck des Verschwindens der Möglichkeiten Surplusprofite – wie es Marx nennen würde - zu machen. Letztlich wurde der Personal Computer ein austauschbares Gut. Bei der Produktion kam es nur mehr darauf an, sie unter möglichst effektiver Ausbeutung der ProduzentInnen und Benutzung der neuen Möglichkeiten der Vernetzung der Konsumenten über das Internet, zu verkaufen. Während ersteres durch die Verlagerung der Produktion nach China geschah, ermöglichte es das Erkennen der zweiten Seite „Kooperation mit den Konsumenten" einer Firma wie Dell, der größten Herstellerin von Personalcomputern zu werden. Allerdings benötigte die PC Industrie 30 Jahre um in dieses Stadium vollständiger Commodification zu kommen. Die Geschichte bis dahin war geprägt von einer Kapitalbewegung, die zu einem Umbruch der gesamten materiellen Produktion und dem Entstehen einer Infrastruktur für neue Felder der Kooperation sorgte: das Internet.

Noch seltsamer wird die Sache, wenn mensch die Free und Open Source Software Revolution unter dem Aspekt der Commodification als „Durchsetzung des Wertgesetzes" betrachtet. Aus der Sicht von O'Reilley dient die Free und Open Source Software Bewegung zu nichts anderem als durch das Erzwingen einer Commodification, die Extraprofite von Firmen wie Microsoft zu beseitigen und dem Wertgesetz Geltung zu verschaffen. Der individuelle Wert der Software im Massenmarkt hat ja die Tendenz durch die beinahe kostenlose Möglichkeit der Vervielfältigung gegen Null zu gehen. Auch wenn Produktion von Software wie die z.B. von Microsoft Office extrem teuer ist, dividiert durch die weltweite Zahl der (zahlungsfähigen) Benutzer, wird dieser Betrag verschwindend gering. Die unerhörten Extraprofite, die Microsoft deshalb machen konnte und die diese Firma innerhalb von nur 25 Jahren von einer kleinen Quetsche mit 15 MitarbeiterInnen zum finanzkräftigsten Konzern überhaupt gemacht haben, verdankt Microsoft sozusagen einer „Grundrente", die sie aus der Verhinderung der Ersetzbarkeit ihrer Produkte gewann. Für O'Reilley stellt also die Free und Open Source Software so etwas wie den kapitalistischen Weltgeist dar, der zeigt, dass der Monopolkaiser nackt ist. Die Software lässt sich von den kooperierenden KonsumentInnen und den ProduzentInnen in ihrer Freizeit herstellen. Die Wahrheit ist, sie hat so gut wie keinen Wert.

Aus einer Sicht der Durchsetzung des Wertgesetzes verschwinden dann allerdings alle Auseinandersetzungen und Kämpfe in der Gesellschaft, die diesen „Ausgleich der Profitrate" begleiteten und noch begleiten. Reicht es also, die „Gefahr der Commodification" für die jeweiligen KapitalistInnen als Ausdruck des Verschwindens des Extraprofits zu behandeln, den er durch eine technologische oder sonstige Monopolstellung für eine gewisse Zeit einnehmen konnte. Die ihm aber nach Durchsetzung der neuen Technologie abhanden kommt, wodurch sich dann das Wertgesetz Geltung verschafft? Aus einer abstrakten Sicht kann dieser Vorgang als gerade eben das beschrieben wer-

den. Die an die Verausgabung abstrakter Arbeit gebundene Wertförmigkeit der Produkte setzt sich nach dem Einpendeln ins Gleichgewicht – um eine Symbolik aus der Physik zu nehmen – schließlich durch. Um die konkreten Klassenkämpfe und ihre Dynamik zu verstehen und in sie einzugreifen, ist neben einem Verständnis der begrifflichen Elemente kapitalistischer Produktionsweise die konkrete Analyse der Dynamik der reellen Subsumption, der ursprünglichen Akkumulation in den neu besetzten Feldern gesellschaftlicher Kooperation und Produktion notwendig. Dazu reicht es allerdings keinesfalls bei dieser abstrakten Sicht zu bleiben und zwar reicht es weder dafür, die Eigenbewegung des Kapitals zu begreifen als auch um das Feld der Klassenauseinandersetzungen zu begreifen, die in Wechselwirkung mit dieser Eigenbewegung stehen. Um einen provokativen Vergleich zu ziehen: Sowie es in der Physik nicht ausreichte, die Gesetze der Erhaltung der Energie und der Zunahme der Entropie zu betrachten, um konkrete physikalische Systeme wie die Erde zu betrachten, reicht es erst recht nicht aus, die allgemeinen Gesetze des Kapitalismus nach der Durchsetzung des Wertgesetzes zu betrachten.

Physikalische Systeme im Gleichgewicht und Ungleichgewicht

Wie die statistische Physik großer Teilchenmengen zeigen konnte, stellt sich in einem von der Umwelt abgeschlossenen System von sich bewegenden Teilchen nach einer Zeit ein Gleichgewichtszustand her. Dieser Gleichgewichtszustand muss nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik eine größere Entropie haben als der Zustand, aus dem er sich entwickelt. Die Entropie ist dabei ein Maß für die Ungeordnetheit des Systems. Z.B geht getrennt heißes und kaltes Wasser (geordneter, da heiß und kalt getrennt) in einen ungeordneteren Zustand (lauwarmes Wasser) über, wenn mensch, die Trennung zwischen beiden Teilsystemen entfernt.

Erst die Behandlung von Systemen im Ungleichgewicht konnte verständlich machen, wieso höhere Ordnungen entstehen konnten, ohne den zweiten Hauptsatz zu verletzen. Aus physikalischer Sicht (das heißt ohne Gesetze der Physik zu verletzen) konnte auf der Erde nur deshalb Systeme höherer Ordnung – wie es jede Form von Leben ist - entstehen, weil die Erde in einem ständigen Ungleichgewicht ist: es durchfließt nämlich ununterbrochen Energie von der Sonne die Erde. Dadurch können sich in dem durch Energie durchflossenen System Zustände höherer Ordnung (das heißt niedrigerer Entropie) bilden.

Der Umgang mit den „Gesetzen“ des „Kapitals“

Ein Teil der Problematik der Interpretation des „Kapitals“ besteht darin, dass es unklar ist, wie mensch mit den notwendigen Abstraktionen, die in den Überlegungen zum Wertgesetz ihren Ausdruck finden, umgehen soll.

Eine Richtung in der Debatte über das Wertgesetz behandelt dieses wie ein „ehernes Naturgesetz“, das qualitativ und quantitativ die „Bewegungsgesetze des Kapitalismus“ ausdrückt. Mensch muss nur mehr, um wiederum ein Physikanalogon zu nehmen, die Anfangs- und Randbedingungen feststellen, um zu wissen, wie sich das „System“ entwickelt. Ein neueres Beispiel dafür ist das Dahinschwinden der Mehrwertmasse, das tendenziell zum Zusammenbruch des Kapitalismus führt, wie in Überlegungen der Krisis-Gruppe. Die Gesetze, die im „Kapital“ formuliert werden, können so wie sie sind, auf den Kapitalismus angewendet werden und zur Vorhersage der Zukunft bedarf es nur einiger grober Abschätzungen und Überlegungen. Z.B. die Überlegung, wie sie bei der Krisis angestellt wird, dass die Verringerung des Werts der Einzelware durch die Computergesteuerte Produktion durch eine Ausdehnung der Produktion und Erhöhung der Ausbeutungsrate nicht mehr wettgemacht werden kann.

Eine andere Richtung – die der PostoperaistInnen - kritisiert an den Vorstellungen des bis zur Revolution immerwährenden Wertgesetzes die Vorstellung der Unveränderbarkeit, die sich auch noch bei Marx selber findet. Antonio Negri schreibt in der ersten seiner „Zwanzig Thesen zu Marx“[16]:

„*Die Wertform ist immer das Ergebnis einer Beziehung, die sich aufgrund der historischen Bewegung einer Gesellschaft verändert. Da aber historische Veränderungen von der Entwicklung und vom Niveau der Lösungen des Antagonismus (der Produktionsweise) bestimmt werden, kann man sagen, dass die Wertform eine Funktion des Antagonismus und seiner Lösung ist.*“ Und weiter unten „*Selbst in prophetischen Texten wie den Grundrissen besteht für den historische Materialismus das Risiko, eine Naturgeschichte der fortschreitenden Subsumption der Arbeit unter das Kapital zu konstituieren und die Wertform durch den progressiven, obgleich utopischen, deterministischen Prozess der Perfektion ihrer Mechanismen zu erläutern.*“ Und dann zusammenfassend zu Beginn der 2. These: „*Wenn wir von der Krise des Wertgesetzes sprechen, meinen wir, dass der Wert heute auf kein objektives Maß reduziert werden kann. Aber diese Unvergleichbarkeit eliminiert keineswegs Arbeit als Grundlage des Wertes.*“

Hier wird argumentiert, dass das Wertgesetz und die Wertform sich auch innerhalb des Kapitalismus verändern müssen, wobei für die Veränderung die Klassenantagonismen das bestimmende Moment sind. Unklar bleibt aber was es heißt, dass das „Wertgesetz in die Krise“ kommt. Offensichtlich handelt es sich dabei um ganz andere Begriffe des „Gesetzes“ und der „Krise“ als bei der Krisis-Gruppe. Bevor ich auf einige Probleme der Darstellung der PostoperaistInnen eingehen will, möchte ich den Satz von der „Krise des Wertgesetztes“ etwas mehr Gehalt geben, indem ich auf die Debatte der OperaistInnen und PostoperaistInnen über das sogenannte Maschinenfragment aus den Grundrissen hinweise.

Das „Grundrisse“ Maschinenfragment und seine Interpretation

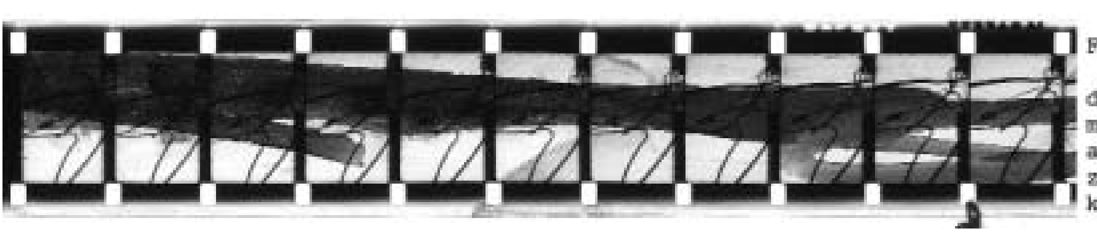
„Die Arbeit erscheint nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen, als sich der Mensch vielmehr als Wächter und Regulator zum Produktionsprozeß selbst verhält. (Was von der Maschinerie, gilt ebenso von der Kombination der menschlichen Tätigkeiten und der Entwicklung des menschlichen Verkehrs.) Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die unorganische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein. In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner eignen allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper - in einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint.“

Und weiter: *Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist, und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen, und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses.“* (MEW 42, S.705)

In einer Aufarbeitung von Interpretationen durch die PostoperaistInnen wie Antonio Negri und Paolo Virno schreibt Jason Read in „The Micro-Politics of Capital“, dass Marx in diesem Fragment zwei Tendenzen – wie auch schon im „Kapital“ – beschreibt. Einerseits die Tendenz zur Proletarisierung, das heißt des Überflüssigmachens jeglicher Qualifizierung der Arbeiter und die Ermöglichung der völligen Ersetzbarkeit als Anhängsel der Maschine. Andererseits die Tendenz zu Vergesellschaftung, in der sich das gesammelte kooperative Wissen der Menschen als Eigenschaft der Maschine darstellt. Einerseits also die Reduktion des Arbeitsprozesses zu „abstrakter Arbeit“[17] anderseits die Einbeziehung von Wissenschaft und Forschung in die kapitalistische Verwertung, eine Tätigkeit die der Form von Lohnarbeit widerspricht und nicht auf diese reduziert werden kann.

Während aber im Kommunistischen Manifest, in anderen Werken von Marx und auch im Kapital die Tendenz zur Proletarisierung – die Herausbildung einer Klasse, die nichts zu verlieren hat als ihre Ketten – im Vordergrund der Möglichkeit und Notwendigkeit der Beseitigung des Kapitalismus steht, wird im Maschinenfragment die Entwicklung der Vergesellschaftung der Produktion, die zum Wertmaß in Form von geleisteter Arbeit in Widerspruch steht, für die notwendige und mögliche Überwindung des Kapitalismus als Hauptseite betrachtet.

Paolo Virno schreibt in seinem Buch „A Grammar of the Multitude“ (Paolo Virno, S.100), die Interpretation dieser Marxstelle betrachtend, *„Was heute dabei Aufmerksamkeit erregt, ist die Tatsache, dass sich die in den Grundrissen beschriebenen Tendenzen faktisch voll durchgesetzt haben, allerdings ohne emanzipatorische oder auch nur widerständige Gegenbewegung“*[18] Und trotz dieser immer miserableren Basis des Werts als Kriterium für Lohn, für die Verteilung der Bedürfnisse und Wünsche, überlebt die Wertform. Das Maß des Wertes überlebt seinen Tod: *„Arbeitszeit ist die Maßeinheit, die in Kraft ist, aber sie ist nicht mehr die wahre Einheit.“* (ebenda, S.101) Das Wertgesetz wird zum Zombie, zum lebenden Toten. Tot, aber dennoch noch am Leben.



Filmreste 1966-67

der Film setzt sich aus
mehr brauchbaren reste
anderer (eigener) Film
zusammen. zum bildinhal
kommt dazu, dass diese

Gleichzeitig betrachtet Paolo Virno eine Einschränkung des Maschinefragment: *„Marx identifiziert den general intellect (oder das Wissen als hauptsächliche Produktivkraft) ausschließlich mit dem fixen Kapital und vernachlässigt dadurch den Fall, wenn derselbe general intellect sich im Gegensatz dazu als lebendige Arbeit zeigt.“*(ebenda, S.106) Wie Jason Read meint, sollte deshalb das Maschinenfragment nicht als mehr oder weniger adäquate Beschreibung der Gegenwart genommen werden, sondern als Beschreibung für die Widersprüche der realen Subsumption von Wissen und Kooperation unter das Kapital: Es ist *„die gleichzeitige Inkorporierung aller sozialen Beziehung ins Kapital und die Entwicklung neuer Produktivkräfte, die auf abstrakte Arbeitskraft nicht reduzierbar sind. Es behandelt dasjenige, das durch das Kapital weder gemessen noch kontrolliert werden kann, das aber dennoch essentiell notwendig für sein Funktionieren ist.“* (Jason Read, S.121)

Die Überlegungen zum Maschinenfragment von Paolo Virno und Antonio Negri zeigen wesentlich deutlicher, was unter dem Satz der „Krise des Wertgesetzes“ zu verstehen ist, wie er von den PostoperaistInnen verwendet wird. Einerseits drückt bei ihnen der Begriff der Krise den zunehmenden Widerspruch zwischen dem Reichtum, der von den kooperierenden ProduzentInnen geschaffen wird, und den Maßstab des Wertes in Form der gesellschaftlich notwendigen Arbeit, die ein Produkt erfordert, aus. Andererseits meint ein Teil der PostoperaistInnen, dass die Wertform, insofern sie Ausdruck der zeitweiligen Lösung des gesellschaftlichen Antagonismus ist, in Form der Veränderung dieses Antagonismus in die Krise gerät; dass sie also als Theorie in die Krise gerät bzw. es schon lange ist. Antonio Negri, der diese Sicht vertritt, schreibt in der These 5 der oben genannten 20 Thesen, dass *„bereits während der zweiten industriellen Revolution und besonders beim Übergang vom professionellen zum Massenarbeiter wichtige Merkmale der Werttheorie verblassen. Die Unterscheidung zwischen „einfacher Arbeit“ und „gesellschaftlich notwendiger Arbeit“ verliert jede Bedeutung (auch wenn sie weiterhin absurde Streitereien anregt), was die Unmöglichkeit zeigt, die Genealogie sozial notwendiger Arbeit zu bestimmen; und was am wichtigsten ist, die Unterscheidungen zwischen „produktiver Arbeit“ und „unproduktiver Arbeit“, zwischen „Produktion“ und „Zirkulation“, zwischen „einfacher Arbeit“ und „höherer Arbeit“ werden umgeworfen. Bei den Begriffen der produktiven und unproduktiven Arbeit beobachten wir schon während der zweiten Phase der zweiten industriellen Revolution und erst recht während des Beginns der dritten industriellen Revolution, wie die Begriffe vollständig durcheinander geraten: produktive Arbeit produziert nicht mehr „direkt das Kapital“, sondern reproduziert die Gesellschaft - so gesehen ist die Abtrennung von unproduktiver Arbeit vollständig sinnlos.“*

Hier wird eine Krise der Theorie beschrieben, die durch eine Veränderung des Antagonismus im Feld der Produktionsweise hervorgerufen wurde. Diese zwei Bestimmungen von Krise stehen in einer ersten Sicht in Widerspruch zueinander. Bei der ersten Bestimmung hat das Gesetz noch Relevanz, wenn auch als „Zombie“ und der Skandal ist, dass es noch wirkt. Bei der zweiten Bestimmung hat es keine Relevanz mehr.

Die Ersetzbarkeit der Waren und die Dynamik des Kapitalismus

Vielleicht hilft eine Aufnahme der oben getroffenen Überlegungen zur Ersetzbarkeit von Waren, diesen Widerspruch zu erhellen. Marx verwendet im „Kapital“ die Abstraktion der gebrauchswertseitigen Ersetzbarkeit der einen Warenart durch jedes Exemplar der gleichen Warenart. Ein Rock ist ein Rock und Leinwand ist Leinwand. Sie sind Waren, wenn sie einen Nutzen, Gebrauchswert haben, der besteht im Rock sein, und sich gegen einen anderen Gebrauchswert, der besteht im Leinwand sein, austauschen. Die erste Einschätzung, die getroffen werden muss, besteht darin inwiefern diese Abstraktion zum Verständnis der konkreten Verhältnisse des Kapitalismus geeignet ist und welche Konsequenzen die Differenz zwischen Abstraktion und konkreten Verhältnissen hat. Nun war es gerade zu Marxschen Zeiten, insbesondere für die vorindustrielle kapitalistische Produktion klar, dass dabei jeder Rock in seinem Gebrauchswert, sei es der Stil, der Schutz vor Kälte oder der Qualität der Ausführung und Haltbarkeit unterschiedlich ist und dasselbe gilt natürlich für die Leinwand. Die Vorstellung, dass alle Röcke gleich sind, oder dass mensch die Röcke in Klassen teilen muss, die sich wie unterschiedliche Gebrauchswerte verhalten und daher auch gegeneinander austauschbar sind, hilft hier nicht viele weiter. Mensch könnte leicht zur Meinung kommen, dass jeder Rock ein Unikat ist und es daher überhaupt keine „gesellschaftlich notwendige“ Arbeitszeit für Röcke gibt. Aus diesem Dilemma helfen uns zwei Betrachtungen:

Es standardisieren sich durch den Einsatz von Maschinen die Gebrauchswerte der Produkte. Eine Maschine produziert unter sonst gleichbleibenden Bedingungen wie schon oben ausgeführt ersetzbare Produkte. Zwar nicht 100% ersetzbar, wie bei einer Garantiereklamation leicht zu bemerken ist, aber im Regelfall ersetzbar. Die unterschiedlichen Röcke scheinen daher leicht auf den durchschnittlichen Rock mit der dafür gesellschaftlich notwendigen

Arbeitszeit reduzierbar und die verschiedenen Varianten haben dann die jeweiligen Vielfachen und Teilmengen an Arbeitszeit. Wenn nicht das, was sonst soll der oben diskutierte Ausdruck Commodification bedeuten.

Kann das „Rockbedürfnis“ der Gesellschaft insgesamt in eine bestimmte Menge der Gesamtarbeitszeit der Gesellschaft ausgedrückt, und in diesem Rockbedürfnis alle Arten und Varianten von Röcken subsumiert werden? Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit eines Durchschnittsrock würde sich dann errechnen aus der insgesamt geleisteten Arbeit für alle Röcke, für die ein Bedarf besteht. Wie oben von Marx beschrieben, haben die zu viel produzierten Röcke, für die kein Bedarf besteht, keinen gesellschaftlichen Gebrauchswert und daher auch keinen Wert. Unter fehlenden Bedarf ist hier allerdings nicht einfach nicht vorhandene zahlungskräftige Nachfrage zu verstehen, sondern z.B. die Tatsache, dass das Wetter meist warm ist und mensch daher meist keinen Rock anziehen muss oder noch einfacher, dass Röcke nicht mehr modern sind.

In Teilen der Texte scheint Marx eine sehr einfache Vorstellung über die Vielfalt und den Reichtum der Gesellschaft an Gebrauchswerten zu haben. Wo er Reichtum und Vielfalt sieht handelt es sich meist um die Konsumtion der Kapitalistenklasse. Wo er Vielfalt in der produktiven Konsumtion sieht, handelt es sich im Regelfall um Mittel, um in der Konkurrenz der Kapitale erfolgreich zu sein, um so letztlich den tieferen Sinn dieser Anstrengungen zu verwirklichen, nämlich den Wert der Arbeitskraft durch Verbilligung der Konsumtionsmittel zu senken und die Ausbeutung zu erhöhen. Die Erweiterung und Entwicklung der Bedürfnisse des Proletariats und die damit in Zusammenhang stehenden neuen Produkte, die neuen Felder der Inwertsetzung der Natur kommen zwar als allgemeine gesellschaftliche Tendenzen vor, spielen aber in der Kritik der politischen Ökonomie so gut wie keine Rolle. Die wesentliche Entwicklungsdynamik, die im „Kapital“ behandelt wird, ist die Dynamik der Verbilligung der eigenen Produktion, die durch die Errungenschaft des Achtstundentags bedingt, nur mehr durch eine höhere Produktivität in gleicher Zeiteinheit erfolgen kann. Die Variabilität der produzierten Gebrauchswerte spielt keine Rolle mehr. Die erweiterte Reproduktion erfolgt auf Basis gebrauchwertmäßig gleichbleibender Konsumgüter der Proletarier, deren Wert durch die höhere Produktivität ebenderselben ständig sinkt.

Neue Produktionsweisen bekannter Produkte oder überhaupt neue Produkte für die produktive und sonstige Konsumtion und die damit eingehenden produktiven oder sonstigen Bedürfnisse spielen in den Analysen des „Kapitals“ nur eine untergeordnete Rolle. Wenn mensch sich allerdings die Entwicklung des Kapitalismus zumindest in den letzten hundert Jahren ansieht, dann waren es gerade diese neuen Felder der Produktion, die neuen Bedürfnisse und die damit einhergehenden Klassenkämpfe, die ganze Entwicklungsphasen kennzeichneten. Von den 20er und 30 er Jahre des letzten Jahrhunderts beginnend waren es die Automobilproduktion und die Massenproduktion von Konsumgütern, die Massenproduktion von Tourismus und die Errichtung einer sozialen Infrastruktur, die weite Bereiche der kapitalistischen Produktion kennzeichneten und im Zusammenhang mit den ebenfalls produzierten Massenbedürfnissen standen, daneben aber natürlich auch Flugzeuge, Waffen und andere Bereiche der Produktion im Dienste des (imperialistischen) Nationalstaats. Diese Dynamik stellt Schumpeter richtiger Weise ins Zentrum seiner Betrachtungen des Kapitalismus: *„Der fundamentale Antrieb, der die kapitalistische Maschine in Bewegung setzt und hält, kommt von den neuen Konsumgütern, den neuen Produktions- und Transportmethoden, den neuen Märkten, den neuen Formen der industriellen Organisation, welche die kapitalistische Unternehmung schafft.“ (Joseph A. Schumpeter, „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 1993).*[19]

Extraprofite und die Tendenz zur Durchsetzung des Wertgesetzes

Das Feld, in dem sich diese Dynamik entfaltet, ist gekennzeichnet durch den Konflikt zwischen Kapital und Arbeit, durch die Kämpfe um und Verteidigung erkämpfter Positionen im Klassenkampf. Für die Konkurrenz der Kapitale sind aber die verschiedenen Möglichkeiten Extraprofite zu machen, kennzeichnend. Diese Extraprofite beruhen auf unterschiedlichsten Mechanismen. Hier eine kursorische Aufzählung dieser Möglichkeiten, die nicht einfach nur auf einer Verringerung des individuellen Wertes basieren:

- ❑ Natürliches oder staatliches Monopol
- ❑ Neue Produktideen und Konzepte, die einen zeitlichen Produktivitätsvorsprung erlauben.
- ❑ Placierung neuer Märkte und Produkte in bisher nicht vorhandenen oder nicht kapitalistisch betriebenen Bereichen
- ❑ Schon bekannte Produktkonzepte, die mittels Patentrecht relativ lange geschützt sind und / oder in Form von Lizenzen Extraprofite abwerfen
- ❑ Erlangen des Status eines de facto Industriestandards, auf den eine Vielzahl von Entwicklungen aufsetzen. (Beispiel der PC von IBM vor 25 oder Windows von Microsoft vor 15 Jahren.)

❑ Verbindung mit und Vereinnahmung von Subkulturen zur Installierung eines „Labels" (Nike, Musikindustrie)
❑ Schutz von technisch beliebig duplizierbaren Wissen in allen Formen mittels Copyright und auch Patentrecht.

Meiner Meinung nach haben diese und andere Mechanismen schon während des ganzen vergangenen Jahrhundert, erst recht aber in den letzten 30 - 40 Jahren, zu einem konstanten Ungleichgewicht zwischen den Bereichen, die diese Extraprofite erringen und schützen konnten und den Bereichen geführt, in denen sich die Commodification mit voller Macht durchsetzt oder schon voll durchgesetzt hat. Wenn es auch weiterhin richtig ist, dass es eine Tendenz zur Durchsetzung der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit" als Maß des Werts der Commodity gibt: Ob sich diese Tendenz und wo sie sich durchsetzt, ist offen und bis es zu einem Ausgleich kommt, besteht dieses Ungleichgewicht und entsteht in neuen Bereichen immer wieder neu.

Diese Bereiche mit ihren Extraprofiten sind es aber, die einen übergroßen Teil des Mehrwertes an sich ziehen. Die gesetzlichen, technischen, kulturellen und emotionalen Mittel, die dazu dienen sich dieser Extraprofite zu versichern, können zur praktisch grenzenlosen Vervielfachung der Profitanhäufung führen. Je mehr es das Wissen, die Kultur, die Kooperation ist, die unmittelbar produktiv (im Sinne von Gebrauchswert) ist, je mehr das Produkt selber immateriell ist, *„knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist"*, desto krasser wird nicht nur der Widerspruch zwischen dem miserablen Maß Arbeitszeit als Maß des Werts und dem Reichtum, der produziert wird, sondern es besteht auch in immer größerem Umfang die Möglichkeit Extraprofite zu machen, die mit der „gesellschaftlich notwendigen" Arbeitszeit nicht mehr das geringste zu tun haben. Das Paradebeispiel dafür ist – wie kann es anders sein – wiederum Microsoft. Die Produktion der Software, die Microsoft verkauft, ist nicht nur ein Bruchteil des Umsatzes, den der Konzern durch den Verkauf macht, er ist auch ein relativ kleiner Teil der Kosten, die Microsoft hat, der andere dient dazu, durch Marketing, Gesetze, Politik, durch Finanzierung von EntwicklerInnen und Fanclubs die Bedingungen aufrechtzuerhalten, die ihm diese Extraprofite ermöglichen.

Wie ist das nun mit dem Wertgesetz? Einerseits ist es weiterhin richtig zu sagen, dass es eine Tendenz zur Durchsetzung des Wertgesetzes gibt: Dort wo sich die Commodification weitgehend durchgesetzt hat, ist sie die Treiberin, der die Extraprofite reduziert und gewaltige Umstrukturierungen des Kapitals bewirkt. Das gilt für den großen Teil von Industrie und Landwirtschaft, welche die materiellen Grundlagen des Kapitalismus erzeugen. Ob es die Schuhfabriken und Elektronikkonzerne in China sind, die einen Großteil der Weltschuhproduktion herstellen[20], oder ob es die Fleisch- und Schlachtbetriebe in Europa sind, in denen am Fließband, eingezwängt in einen technischen Apparat aber weiterhin mit ihren Händen, die ArbeiterInnen die Produkte unserer Supermärkte herstellen – kurz in den Industrien in denen fordistische Produktionsformen vorherrschen: Die Analysen, die Marx im Kapital macht, gelten praktisch unverändert.[21] Was sich geändert hat, das ist die ungeheure Entwicklung der Kommunikations- und Verkehrsmittel, die relativ einfache Verlagerung eines großen Teils dieser Art von Produktion in ein anderes Land oder Erdteil gestattet und damit weitere Formen, Extraprofite zu realisieren ermöglichen – siehe dazu die Fußnote 20.

Aber nicht nur die Erzeugung von Produkten, auch die commodifizierbaren Dienstleistungen wie z.B. Call Center oder Ticketing Services für Fluggesellschaften usw. werde getrieben durch die Tendenz der Durchsetzung des Wertgesetzes als Maß des Wertes. Auch hier besteht die Veränderung in der Möglichkeit der Verlagerung der Dienstleistung in ein anderes Land oder einen anderen Kontinent. Um die Ausgabe von Tickets zu verbilligen, lässt z.B. die AUA diese in der Slowakei ausstellen. Eine Vielzahl amerikanischer und englischer Konzerne betreibt sogenanntes Business Process Outsourcing in Indien. Dort stehen dann z.B. Call Center, deren Angestellte erst mal in einen mehrwöchigen Sprach- und Trainingskurs im jeweiligen Englisch plus einen passenden Namen und eine Lebensgeschichte verpasst bekommen, um dann den AnruferInnen aus USA oder UK Auskunft zu geben, ohne ihnen den Eindruck der „Fremde" zu vermitteln.

Andererseits sind es gerade die Bereiche in denen sich die Tendenz zur Durchsetzung des Wertgesetzes nicht oder noch nicht zeigt, in denen sich die Dynamik der Kapitalakkumulation entfaltet, in denen sich die Gesellschaften am schnellsten verändern. In diesen Bereichen entstehen einerseits die größten Illusionen über den Kapitalismus, andererseits sind sie die Bereiche in denen neue Kämpfe und neue Formen von Kämpfen gegen die kapitalistische Ausbeutung entstehen können. Es sind die großen Bereiche der immateriellen Arbeit, der Produktion von Wissen und Kommunikation, Kulturindustrie und Softwareproduktion usw. kurz das, was die postfordistische Produktionsweise kennzeichnet. In diesen Bereichen besteht nicht nur der größte Widerspruch zwischen der Arbeitszeit als Maß des Wertes und dem Reichtum der

Produktion, in diesen Bereichen verliert sich überhaupt die Möglichkeit, auch der Produktion von Wert bestimmte Arbeiten zuzuordnen. Wo ist die Grenze zwischen Produktion und Konsumtion in der Erzeugung des immateriellen Wertes von Kultprodukten, seien es Kleidungsstücke oder Bücher. Sind es nicht die Subkulturen des Ghettos, die es ermöglichen Schuhe zu produzieren, deren eigentliche (fordistische) Produktion nur einen Bruchteil des realisierten Wertes ausmachen? Sind es nicht die Fanclubs, die den Harry Potter Büchern Preise ermöglichen, die mit der verkörperten Arbeitszeit nicht das geringste zu tun haben? Bei der Produktion von Wissen in Form von Software, Lexika, Datenbanken usw. wird es offensichtlich: Zwar setzen auch diese auf eine materielle Infrastruktur auf, die meist fordistisch produziert wird, den Status einer Profitmaschine kann diese Produktion nur erhalten, indem durch die Gesetze des geistigen Eigentums überhaupt erst eine Warenförmigkeit durchgesetzt wird. Das aber läuft den in der Kooperation entstehenden Formen von Produktion vollständig zuwider.

Die Analysen der PostoperaistInnen und ihre Darstellung der Krise des Wertgesetzes (in beiden Formen) treffen also den Kern dessen, was sich gegenwärtig ändert. Sie richten die Aufmerksamkeit auf neue Formen produktiver Arbeit und Klassenkämpfe.

Sie zeigen, welche Kooperationsmöglichkeiten in diesen neuen Formen des Lebens bestehen. Sie zeigen, die Schwächen der Debatten über produktive und unproduktive Arbeit, Produktion und Konsum und die daraus folgenden Vorhersagen auf. Sie zeigen vor allem auch auf, wie diese neuen Formen immaterieller Arbeit und Inwertsetzung des „General Intellect" auf Forderungen und Wünsche der aus den fordistischen Fabriken desertierenden ProduzentInnen und auf die Einbeziehung der ProduzentInnen mit allen seinen kommunikativen, kognitiven und emotionalen Äußerungen in die Profitproduktion. Sie scheinen aber die Tatsache zu ignorieren, dass auch quantitativ immer noch die Tendenz zur Durchsetzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit als Maß für die Wertgröße besteht, es vor allem in der materiellen Produktion, aber auch im Dienstleistungsbereich zu den ganz klassischen Formen der Herauspressung des Mehrwerts kommt. Es fehlen die konkreten Untersuchungen der Entwicklung des Kapitalismus in den letzten hundert Jahren, die einen Zusammenhang mit den Abstraktionen im „Kapital" herstellen, aber in einer Tiefe, wie sie Marx anhand der Entwicklung der Grundrente macht. Diese Untersuchungen müssten verschiedene Bereiche der kapitalistischen Produktion, so wie sie zur Zeit stattfindet qualitativ und quantitativ betrachten und den Zusammenhang zwischen der ständigen Dynamik des Systems und der tendenziellen Gesetze herstellen und diese Erkenntnisse zu einem Mittel in den zukünftigen Klassenauseinandersetzungen machen. Einstweilen bleibt uns nur übrig, an Einschätzungen wie denen von O'Reilley anzusetzen und sie zu ergänzen. Wie oben geschrieben, meint O'Reilley: „Gegeben seien eine ausreichende Zahl an EntwicklerInnen und ein Netz, das sie verbindet und eine Entwicklung in der Art von Open Source entsteht." Mensch könnte ergänzend sagen: Gegeben seien eine ausreichende Zahl an EntwicklerInnen und ein Netz, das sie verbindet und es entsteht spontaner Kommunismus.

e-mail: francois.naetar@gmx.at

Empfehlungen für die Absicherung von Softwareentwicklungen in China.

Auszüge aus den Ergebnissen einer Tagung über Softwarepatente und Softwareschutz in China:

„...Viele chinesische Software EntwicklerInnen sehen den (Programm)code als ihr intellektuelles Eigentum anstatt ihn als Eigentum der Firma zu betrachten. Eine Veränderung der Kultur beginnt sich erst jetzt durchzusetzen, nachdem mehrere Fälle publiziert wurden, die den betroffenen Firmen beträchtlichen Schaden zufügten.....

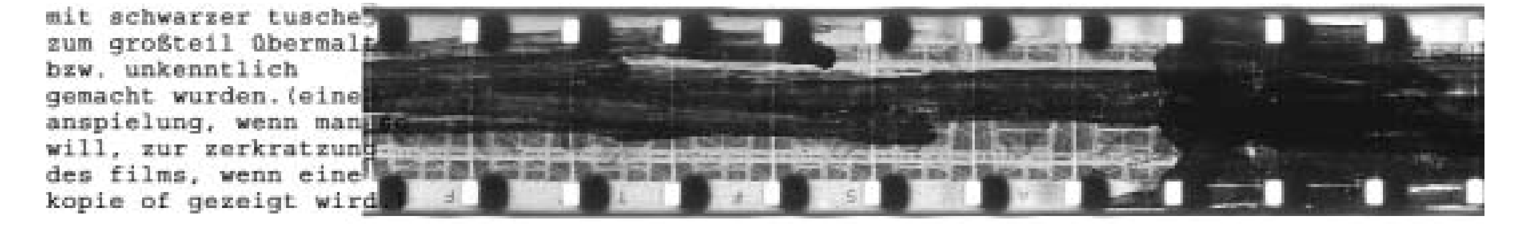
Viele Studien geben deshalb China eine sehr schlechte Wertung bezüglich „Sichere Softwareentwicklung"...

Auch dort wo die „Intellectual Property Policy" schon im Anstellungsvertrag festgelegt ist, sollten allen EntwicklerInnen diese Anordnungen regelmäßig (z.B. alle sechs bis zwölf Monate) vorgelegt werden, um die EntwicklerInnen regelmäßig an den Schutz von Software zu erinnern....

Mögliche Sicherheitsmaßnahmen, die von verschiedenen Firmen eingesetzt werden, inkludieren Maßnahmen wie die, den Entwicklungsteams eigene Computer zu geben, die nicht mit dem Firmennetzwerk verbunden sind und die keine externen Schnittstellen haben, um Daten auf Disketten, CDs oder USB Geräte zu übertragen. Diese Computer sind oft in separaten, abgetrennten Räumen aufgestellt, die durch Zutrittskontrolle und Videokameras überwacht werden. Diese eher drastischen Maßnahmen beginnen langsam von den Angestellten akzeptiert zu werden...

Anmerkungen:

1 ttp://www.synthesist.net/writing/commodity_software.html zuletzt abgefragt am 29.3.2005
2 In dem genannten Artikel wird als erste Referenz Marx mit einem Absatz aus dem Kapital über den Fetischcharakter der Ware zitiert. Wie der Fortgang des Artikels zeigt, kann mensch das allerdings machen, ohne auch nur die leiseste Ahnung über den Sinn dieses Zitates zu haben.
3 Die Zukunft ist dabei aber unsicher, weil Microsoft 2003 auf HTML als Dokumentformat wechseln musste, und dieses Format standardisiert ist, was die Chance für andere Produkte, vor allem Free Software und Open Source Produkte, verbessert, Word bzw. Microsoft Office abzulösen.
4 http://tim.oreilly.com/articles/paradigmshift_0504.html zuletzt abgefragt am 29.3.2005
5 Ehrliche Standards durchzusetzen.
6 Die „Verknöcherung“ tritt deshalb ein, weil bei einer großen Verbreitung eines Softwareproduktes der Hersteller gezwungen ist, gegenüber alten Versionen kompatibel zu bleiben. Wenn er das nämlich nicht ist, eröffnet er einem anderen Produkt die Möglichkeit in den Markt einzudringen. (Wenn ich schon auf eine neue Version wechseln muss, wechsle ich gleich zu jemand, der billiger, besser etc. ist.)
7 Den Betriebsystemmarkt zu verkleinern
8 „Gegeben seien eine ausreichende Zahl an Entwicklern und ein Netz, das sie verbindet und eine Entwicklung in der Art von Open Source entsteht.“
9 Er bezieht sich dabei auf den Artikel von Eric Raymond in “The Cathedral & the Bazaar”. (http://www.phone-soft.com/RaymondCathedralBazaar/catb_g.0.html zuletzt abgefragt am 29.3.2005) Eric Raymond ist ein Propagandist von Free Software, der gleichzeitig mit den Anpassungen des Copyrights für Open Source Software, die Entwicklungsweise der Free Software den kommerziell operierenden Softwarekonzernen schmackhaft zu machen versucht. Siehe dazu den Artikel in grundrisse 11.
10 Ein Beispiel ist die CD-Datenbank (CDDB). Diese Datenbank speichert die Titel, KünstlerInnen und Namen der Einzelstücke möglichst aller jemals erzeugten Musik CDs. Legt mensch eine Musik CD in das CD Laufwerk, so wird die CDDB über das Web nach den CD Informationen abgefragt. Kennt die CDDB die Musik CD noch nicht, wird die BenutzerIn aufgefordert, die Daten der CD einzugeben. Die CDDB ordnet diese Informationen einem Schlüssel zu, der aus der Struktur, der Länge und Folge der einzelnen Musikstücke ermittelt wird. Beim nächsten Aufruf kann die CDDB diese Informationen dann aus dem errechneten Schlüssel ermitteln und dem nächsten Benutzer mitteilen.
11 Aus heutiger Sicht fällt bei der Lektüre dieser Abschnitte des dritten Bandes des Kapitals auf, dass der Kampf und Widerstand der Arbeiterklasse so gut wie nicht vorkommt, während in den Abschnitten über den Arbeitstag des ersten Bandes gerade auf diese Seite des Kapitalverhältnisses besonderer Wert gelegt wird.
12 Diese Stelle aus dem Band 3 des Kapital zeigt sehr genau, was ein Überwinden des Wertgesetzes bedeuten muss. Der Entschluss von nun an die Vergesellschaftung der Produktion durch den Wert abzuschaffen und an seine Stelle die freie Kooperation der ProduzentInnen zu setzten, reicht dafür offensichtlich nicht aus. Die bürokratische Planung zentraler Behörden erst recht nicht. Der Entschluss der sowjetischen Planungsbürokratien in der Sowjetunion der 60er Jahre Schuhe für die „sowjetischen Bürger“ in ausreichender Anzahl zu produzieren, führte einerseits dazu, dass ganze Wagonladungen an Schuhen unverkäuflich als Ladenhüter in den Kaufhäusern herumstanden, während anderseits die Männer und Frauen in dem Labor, in dem ich arbeitete, vergeblich versuchten, für den damals extrem kalten Winter Filzpantoffeln oder Winterstiefeln zu ergattern. Eine junge Frau im Labor hatte für den Fall, dass es eventuell irgendwo Winterstiefeln gibt, immer 100 Rubel bei sich – damals ein Monatsgehalt, um sich sofort in die Schlange einreihen zu können und die begehrte Ware zu erstehen. An diesem Verhältnis änderte auch nichts, dass die Winterstiefeln extrem teuer waren – eben ein Monatslohn. Die Nachfrage war dennoch höher als das Angebot. Das Wertgesetz machte sich hier geltend durch die Tatsache, dass die produzierten Schuhe im produzierten Umfang nicht den Gebrauchswert hatten, den das gesellschaftliche Bedürfnis erforderte und umgekehrt Schuhe, die den gewünschten Gebrauchswert hatten, nicht in dem erforderlichen Umfang produziert wurden. Diese Tatsache vernichtete einerseits den Wert eines Teils der Produktion, während sie in einem anderen Teil trotz krassem Abweichens des Preises vom Wert zum Verschwinden des Produktes aus dem Markt führte. Nun sollte es nicht erstaunen, dass bei einer bürokratischen Planung die Gebrauchwertseite der Produkte unzureichend berücksichtigt werde. Wie aber eine entsprechende proportionale Zeitaufteilung der Produktion in verschiedene Bereiche von der kooperierenden Multitude erreicht werden kann, damit die produktive und sonstige Konsumtion Gebrauchswerte in der erforderlichen Qualität und Quantität zur Verfügung gestellt bekommt, darüber wissen wir noch reichlich wenig und die bisherigen Debatten, die darüber geführt wurden, helfen dabei nur wenig weiter, wie der Artikel von Karl Reitter über das „Grundeinkommen als Recht in einer nachkapitalistischen Gesellschaft“ in der Nummer 13 der grundrisse zeigt.
13 Extra- oder Surplusprofit mache laut Marx auch innerhalb einer Produktionssphäre diejenigen ProduzentInnen, deren individueller Wert unter dem Marktwert liegt, der also mit höherer Produktivität produziert.
14 Die Produktionspreise ergeben sich durch den Ausgleich der Profitrate in den verschiedenen Produktionssphären mit unterschiedlicher „organischer Zusammensetzung“ des Kapitals und stellen eine generelle Abweichung der Preise in den einzelnen Sphären von den Marktwerten dar. Sie ergeben sich aus dem Kostpreis der Produkte und der Durchschnittsprofitrate. Über diese Teile des dritten Bandes des Kapitals gibt es eine Reihe von Debatten, die uns hier nicht kümmern müssen.
15 Ich ändere zur besseren Verständlichkeit die Einheiten, die Marx benutzt.
16 Negri, Antonio.1996. Twenty Theses on Marx. In: S. Makdisi, C. Cesarino, R.E. Karl (Hg.): Marxism beyond Marxism. New York. Unautorisierte Übersetzung von Jürgen Ehbrecht auf http://www.ca-ira.net/beitraege/Negri20.htm zuletzt abgefragt am 29.3.2005
17 Die Postoperaisten verwenden den Begriff der abstrakten Arbeit in einem Doppelsinn, einerseits als Begrifflichkeit zur Bestimmung der Wertform und Größe wie bei Marx; anderer-



seits als dazu parallelen Ausdruck der inhaltlichen Beliebigkeit der konkreten Arbeit, der sich in der weitgehenden Austauschbarkeit des Arbeiters im industriellen Kapitalismus ausdrückt.

18 Alle Zitate von Jason Read und Paolo Virno sind Eigenübersetzungen

19 Schumpeter ist auch der Meinung, dass der Kapitalismus, wenn er diese Dynamik verliert, nicht überlebensfähig ist. Die Dynamik wiederum dankt er dem „Unternehmer" und da seiner Meinung nach die bürokratisierten Riesenkonzerne nicht nur die kleinen und mittelgroßen Firmen, sondern letztlich auch den „Unternehmer" expropriieren, werde der Kapitalismus letztlich nicht überleben.

20 Neben den oben beschriebenen Möglichkeiten, Extraprofite zu machen, sind in den letzten Jahrzehnten auch noch andere Wege verstärkt beschritten worden, um Extraprofite auch in Bereichen zu realisieren, in denen sich die Commodification schon voll durchgesetzt hat und die weiterhin Fordistische Produktionsverhältnisse erfordern, da sie einen relativ hohen Anteil an menschlicher Arbeit haben: Die Verlagerung von Produktion und Dienstleistungen in Länder, in denen bedingt durch den geringen Wert der Arbeitskraft bei gleichzeitiger hoher Produktivität in den neuen Fabriken ebenfalls gewaltige Extraprofite entstehen können. Letztlich ist dieser Extraprofit, der zurzeit vor allem in China, aber auch in Indien realisiert werden kann, der es in diesen Ländern relativ leicht macht, als „UnternehmerInnen" in kurzer Zeit große Kapitalmengen zu akkumulieren. Zwar reduziert das schnelle Ansteigen der Konkurrenz die extremen Profite – es gibt z.B. zur Zeit 1300 Unternehmen in China, die Konsumelektronik und Haushaltsgeräte produzieren. Der schnelle Ausgleich der Profitraten wird aber zurzeit durch die Ausdehnung der Mehrwertproduktion und damit der Mehrwertmasse wettgemacht. Der Kauf von US und Europäischen Markennamen, wie z.B. der Kauf der Notebookproduktion von IBM durch den chinesischen Konzern Lenovo, zeigt dass sich auch diese fordistisch produzierenden Konzerne in Richtung Markenpolitik und „immaterielle" Arbeit bewegen.

21 Vor kurzem war ein Beitrag des Spiegel über die Fleischproduktion in Deutschland im Fernsehen. Beim Aufschneiden der Rinder und Schweine konnten im Kreis gehende Arbeiter beobachtet werden, die sich ein neues Messer nahmen, einen bestimmten Schnitt am Tier durchführten, den herausgelösten Teil aufs Fließband legten, weiter im Kreis gingen, das Messer in den Waschapparat steckten – damit sich die Tiere nicht gegenseitig anstecken, wird das Messer nach jeden Schnitt desinfiziert – sich ein neues Messer nahmen und den gleichen Schnitt wiederholten. Dieses „Ballett mit scharfen Messern" machten sie in Kettenhemden und Handschuhen, damit sie sich bei der Arbeit nicht selber abstechen.

Im Text zitierte Literatur:

Marx, Karl, „Das Kapital Band III", in MEW 25

Marx, Karl, „Grundrisse", in MEW 42

Negri, Antonio, „Twenty Theses on Marx", in: S. Makdisi, C. Cesarino, R.E. Karl (Hg.): Marxism beyond Marxism. New York 1996

Read, Jason, „The Micro-Politics of Capital", N.Y. 2004

Schumpeter, Joseph A., „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie", UTB, Stuttgart 2000

Virno Paolo, „A Grammar of the Multitude", The MIT Press, Cambridge, Mass and London, England 2004

„Die Vielheit der Multitude bedeutet nicht nur, unterschiedlich zu sein, sondern auch unterschiedlich zu werden. Werde anders als du bist!"
(Hardt/Negri 2004; 391)

Karl Reitter

Multitude & Empire, oder: Negris gar nicht so heimlicher Spinozismus

Mit *Empire* (2000) trafen Michael Hardt und Antonio Negri offenbar das Theoriebedürfnis rebellierender und widerständiger Schichten. Es war nicht nur ein großer Verkaufserfolg; in unzähligen Arbeitskreisen wurden Thesen akribisch zerlegt und diskutiert. *Empire* war in aller Munde, und fast jede linke Publikation bezog sich darauf. Neben enthusiastischer Aufnahme gab es natürlich auch viele ablehnende Stimmen – von skeptischer Distanz bis zu herablassender Verachtung. 2004 erschien unter dem Titel *Multitude* der Nachfolgeband, der, wie es scheint, an den Erfolg von *Empire* kaum anknüpfen kann. War der theoretische Beitrag mit *Empire* erschöpft? Wiederholt *Multitide* nur die Thesen von *Empire*, diesmal in einer etwas abgeschwächten, vorsichtigeren Art und Weise?

Wenn wir heute die Frage stellen, was von *Empire* bleibt, und wohin uns *Multitude* führt, so stellen wir zugleich die Frage nach der eigentlichen Essenz dieses Denkens. Sie herauszuarbeiten, ist nicht gerade einfach. Eine gute Freundin, deren Meinung ich sehr schätze, meinte im Gespräch: „*Empire* ist philologisch nicht zu bearbeiten." Ich konnte und wollte nicht widersprechen. Tatsächlich wuchern Bezüge und Verweise, werden theoretische Elemente, die anscheinend kaum miteinander vereinbar sind, zitiert und aufeinander bezogen, die Herkunft vieler Begriffe könnte unterschiedlicher kaum sein. Aber auch die Aussage eines Redaktionsmitglieds der grundrisse erscheint mir zutreffend: „*Empire* besitzt schon einen seltsamen Zauber. Es gibt praktisch keine gute Kritik daran."[1] Warum fällt uns der Umgang mit *Empire* und *Multitude* so schwer? Worin liegt die offensichtliche Faszination trotz eklatanter Schwächen?

Meine Antwort: in Negris Spinozismus. Die eigentliche, zukunftsweisende Bedeutung dieser Bücher liegt in der spinozistischen Alternative zum theoretisch erschöpften Hegelmarxismus. Ohne exakte philologische Abgrenzungen vornehmen zu können, meine ich drei Theoriekreise erkennen zu können, um die sich *Empire* und *Multitude* bewegen. Zu nennen wäre einmal der italienische Operaismus, also die grundlegende Auffassung, daß die Entwicklung und Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft nicht – oder nicht vorrangig – durch eine strukturierende Eigenlogik der Kapitalverwertung vorangetrieben wird, sondern von den alltäglichen Widerstandsformen und Bedürfnissen der Massen. Zweitens rezipieren Negri und Hardt poststrukturalistische Theoretiker wie Foucault und allen voran Gilles Deleuze. Deleuze hat wiederum zwei Bücher über Spinoza verfaßt, ist also selbst spinozistisch geprägt. Drittens ist es Spinoza selbst, mit dem sich Negri, wie er mitteilt, seit seiner Mittelschulzeit beschäftigt und über den er ein wichtiges Buch verfaßt hat, *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft.*[2] Während Foucaults Theorien innerhalb der Linken recht bekannt sind, dürft Spinoza vielen, ja den meisten ziemlich fremd sein.

Das erklärt teilweise die schroffe, ja überhebliche Ablehnung, die *Empire* entgegengebracht wurde. Wem die vertrauten Denkfiguren fehlen, wer nicht über den Tellerrand der hegelianisierten Kapitallektüre blicken will, reagiert bisweilen mit wütender Verdammung.

Biopolitische Produktion, eine spinozistische Konzeption

Spinoza ist kein einfacher Autor, Negris Spinozarezeption ist ebenfalls komplex – die kommenden Ausführungen dürfen also nicht als eine Einführung in den Spinozismus mißverstanden werden. Sie sollen als erste Orientierung dienen.

Spinoza erkennt das Sein als dynamisch und produktiv.[3] Der Mensch ist Teil dieses Seins, ein komplexer, aus vielen Körpern zusammengesetzter Körper, dem ebenso viele komplexe Ideen entsprechen. Das Sein ruht nicht in sich. Alle Dinge sind durch das Bestreben gekennzeichnet, ihr jeweiliges Sein zu erhalten. „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz des Dinges selbst." (Ethik, III. Buch, Lehrsatz 7) Noch klarer ist der Gedanke im lateinischen Original: „Conatus ... rei actualem essentiam." Aus dem Gesamtzusammenhang der *Ethik* geht hervor, daß dieses Bestreben nicht auf eine statische Ordnung verweist. Alle Dinge stehen untereinander in dynamischen Beziehungen. Wir sind uns dieses Strebens bewußt. Als bewußtes Streben nimmt es die Form der Begierde – *cupiditas* – an. Zudem erfordert das Bestreben, in seinem Sein zu verharren, eine gewisse Kraft oder Macht. Spinoza spricht hier von *potentia*, was mit Macht, Vermögen, Wirkkraft oder Tätigkeitsvermögen übersetzt werden kann.

Die Begriffe *conatus – cupiditas – potentia* verweisen auf die Dynamik der Erhaltung und Optimierung unseres Seins. Zwischen Körpern und Ideen, zwischen Materie und Geist kann es aber niemals einen Gegensatz oder Abweichungen geben. „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." (Ethik, II. Buch, Lehrsatz 7) Ideen und Dinge stehen auf derselben ontologischen Ebene. Körper wie Gedanken wurden durch Wirkkräfte produziert, und produzieren ihrerseits neue Wirkungen.

Schon jetzt läßt sich erahnen, daß der Arbeitsbegriff im *Empire* eng an die spinozistische Ontologie gekoppelt ist. Das Sein ist als umfassend produktives zu verstehen, die Produktion von Dingen, Konzepten, Ideen, aber auch Affekten verläuft in einem einheitlichen Prozeß. Der Begriff der biopolitischen Produktion, der die umfassende Hervorbringung des Lebens selbst fassen will, erscheint mir als bloße Chiffre für die spinozistische Ontologie. Ebenso läßt sich die durchgehende Polemik in *Empire* gegen Trennungen und Entgegensetzungen, sei es zwischen Ökonomie und Politik, zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit, zwischen Affekten und Vernunft, mit dem Verweis auf Spinoza besser verstehen. Moreau hat darauf hingewiesen, daß Spinoza Sein, Handeln und Leben gleichsetzt. Fügen wir noch den Begriff der Arbeit hinzu, so überrascht nicht, wenn sich zahlreiche Passagen in *Empire* und *Multitude* wie Paraphrasierungen des 21. Lehrsatzes des IV. Buchs der *Ethik* lesen. „Niemand kann begehren glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, ohne daß er zugleich begehrt, zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt wirklich zu existieren." (Ethik, IV. Buch, Lehrsatz 21) Spinoza untersucht nun die Bedingungen, unter denen sich unsere sozialen Beziehungen optimieren lassen. In der Tat geht es darum, jene Verhältnisse, Umstände und Bedingungen aufzuspüren, die das „Tätigkeitsvermögen des Körpers wie des Geistes vermehren oder vermindern". Diese Formel findet sich an allen zentralen Stellen der *Ethik* . Der erstrebenswerteste Zustand wäre eine freie Gesellschaft, in der sich alle von der Vernunft leiten ließen. Die Vernunft ist nun dem Bestreben, das eigene Dasein zu erhalten und zu optimieren, keineswegs entgegengesetzt. Im Gegenteil, ist sie der konsequenteste Ausdruck dieses Strebens. Die Vermehrung des Tätigkeitsvermögens ist Lust, seine Verminderung Unlust. Daher sind die Affekte mit Vermehrung wie Verminderung des Tätigkeitsvermögens des Körpers und des Geistes verbunden. Die Liebe, auf die sich Hardt und Negri immer wieder beziehen, ist aus spinozistischer Sicht unabdingbares Moment zur Konstitution einer freien Gesellschaft.

Spinoza denkt in Graden, an Vermehrung und Vermindung der Wirkkraft von Körpern und Ideen. Der reale Prozeß, in dem Körper wie Ideen als zwei Seiten einer Medaille fungieren, hat zwei Richtungen: eine optimierende, die zur freien Gesellschaft führt, und eine depotenzierende, in der Konflikte und Haß sich wechselseitig aufschaukeln. Wenn also Negri und Hardt schreiben, „Verelendung mag zu Wut, Empörung und Widerstand führen, eine Revolte jedoch entsteht nur auf der Grundlage von Reichtum, das heißt eines Surplus an Intelligenz, Erfahrung, Wissen und Begehren" (Negri/Hardt 2004; 239), folgen sie der Argumentationslinie der *Ethik* Baruch de Spinozas. Befreiung kann nur dem realen Prozeß entwachsen, den sie nach dem Vorbild der spinozistischen Ontologie als Arbeit im weitesten Sinne, als biopolitische Produktion bezeichnen. In diesem Zusammenhang läßt sich auch zeigen, daß Negri Foucault auf der Folie Spinozas rezipiert. Er interpretiert Foucaults These, Macht dürfe primär

nicht als verbietend, sondern als produktiv aufgefaßt werden, analog zum Tätigkeitsvermögen (*agendi potentiam*) der Körper und Ideen. Wenn Spinoza die Macht der Menge anspricht, so meint *potentia multitudinis* das reale, im produktiven Prozeß wirksame Vermögen der Menge. Macht des Staates oder Herrschaft des Kapitals wäre als bloße Gewalt zu verstehen – und ist dergestalt im Machtbegriff gar nicht enthalten. Ob Foucault die kreative Potenz der Macht wie Negri im spinozistischen Sinne versteht, kann ich nicht beurteilen, obschon ich es bezweifle. Jedenfalls gibt es die von Außen wirkende, repressive Gewalt – Negri verwendet dafür immer den Ausdruck *Transzendenz* – bei Spinoza nicht. John Holloway ist (nicht nur) philosophisch in diesem Punkt genauer und klarer als Hardt und Negri. Seine Unterscheidung zwischen *power-to-do* und *power-over* benennt präziser den Gegensatz zwischen spinozistischer Wirkkraft (*potentia*) und repressiver zerstörerischer Gewalt.

Nun stellt sich ein theoretisches Problem, das die Rezeption von *Empire* und *Multitude* erschwert, und das bei nicht wenigen bloß Kopfschütteln und Widerwillen ausgelöst hat. Das Negative, das Böse, oder – in der Sprache der Theologie – der Teufel existiert bei Spinoza nicht. Statt dessen spricht er von Mangel – Mangel an Sein, Mangel an Ideen, Mangel an adäquater Verknüpfung und Verbindung der Körper. Dieses Fehlen des Bösen – Hegel war darüber entsetzt – läßt es nicht zu, Instanzen oder Institutionen jenseits des produktiven Flusses des Seins zu analysieren, ja als theoretisches Objekt überhaupt in den Blick zu bekommen. Es gibt im spinozistischen Denken kein Pedant zum abstrakten Wert und zum Hegelschen Staat. Daher finden wir auch keine systematischen Entgegensetzungen, keine unvereinbaren und unlösbaren Konflikte. Die negativen Affekte werden zwar bedacht; Haß und Krieg sind dem Denker der „Vereinigten Provinzen" keineswegs fremd. Aber da sich alles auf graduellen Mangel zurückführen läßt, gibt es keine prinzipielle Instanz, die eine freie Gesellschaft verhindern könnte. Da Mangel und Irrtum nur in Graden existieren, sind sie auch graduell überwindbar.

Diese Konzeption wird in der Sekundärliteratur, prominent von Negri, als „strenge Immanenz" bezeichnet. Das Sein kann sich nur selbst ordnen und verknüpfen; eine außer ihm stehende Instanz, die sich als Schema der Ordnung über den kreativen Seinsprozeß legt und ihn geschichtsmächtig hemmt, ist undenkbar. Aus der Perspektive der strengen Immanenz können Kapital und Staat gar nicht begrifflich entwickelt werden.[4] Die zentrale These in *Empire*, wonach das Empire kein Sein habe, hohles Kommando sei, ist ohne Spinozas Ontologie kaum zu verstehen.

Die wilde Anomalie

Antonio Negri gab seinem Buch über Spinoza den Titel „Die wilde Anomalie". Anomalie, das weist auf eine abweichende Entwicklung, auf quer zum Hauptstrom der europäischen Entwicklung liegende Verhältnisse. Anomalie meint einen Sonderweg, der keine Fortsetzung fand, sondern vom Malstrom des entstehenden Kapitalismus überschrieben und auf normale Bahnen gelenkt wurde. Anomalie kennzeichnet die Verhältnisse der „Vereinigten Provinzen" im 17. Jahrhundert wie Spinozas Philosophie. Spinoza im Kontext seiner Zeit zu situieren, bedeutet, seine Philosophie als Reflexion von Verhältnissen zu begreifen, die sich nicht ohne weiteres in die übliche geschichtliche Darstellung fügen. Daraus ist auch zu erklären, warum es bei Spinoza keinen Klassengegensatz, keine Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft und vor allem keinen Begriff des Kapitals gibt – wie überhaupt Ökonomie ausgeklammert bleibt. Spinoza konnte diese Verhältnisse nicht erkennen. Als geschichtlich-gesellschaftlich wirksame Tatsachen gab es sie nicht.

Der These von der Anomalie des spinozistischen Denkens wie der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Verhältnisse der „Vereinigten Provinzen" – Holland war nur eine, allerdings die bedeutendste jener sieben Provinzen, denen es im 16. Jahrhundert gelang, das Joch der Habsburger abzuschütteln – steht eine weit verbreitete Sichtweise entgegen, die sowohl in Spinoza als auch im Holland des 17. Jahrhunderts nur eine Variation eines allgemein beschreibbaren Entwicklungsweges sehen will – die Stichworte: Frühkapitalismus und „Philosophenleben" (Deleuze 1988; 9). Im einen Fall wird die holländische Wirtschaft als Vorstufe des sich entwickelnden kapitalistischen Weltsystems aufgefaßt, im anderen das Denken Spinozas in die Kontinuität der Begriffs- und Ideengeschichte aufgelöst. Diese Sichtweisen haben ihre Begründungen. Die holländische Wirtschaft verknüpfte zum ersten Mal in der europäischen Geschichte die Nordsee mit dem mediterranen Raum, Amsterdam wurde zum Stapelplatz eines weitverzweigten Handelssystems, in dem das Baltikum mit seiner Getreideproduktion ebenso eingebunden war das Silber aus Spanien, die Gewürze des holländischen Fernhandels und die gesalzenen Heringe aus der bedeutenden Fischfangindustrie der „Vereinigten Provinzen". Handelsprofit und Börsenspekulation ließen eine mitunter sehr reiche Oligarchie gedeihen. Und natürlich kann die spinozistische Philosophie mit gutem Recht als Moment der Entwicklung des Rationalismus begriffen werden. Genauso legitim ist es, anderen Einflüssen nachzuspüren, vom Marranentum bis zum Neuplatonismus. Wird je-

doch das Bild Hollands im 17. Jahrhundert genauer gezeichnet, so werden jene Spuren sichtbar, auf denen Negri seine Rezeption begründet.

Fehlbegriff Frühkapitalismus

Spinozas Denken als Anomalie zu beschreiben, impliziert den Widerspruch gegen zu viel Kontinuitätsgeschichte, impliziert Einwände gegen die einfach Verwendung des Terminus „Frühkapitalismus". Zweifellos stellte Holland den absoluten Mittelpunkt der Wirtschaft des 17. europäischen Jahrhunderts dar. Aber der Umstand, daß es in Holland nicht zum „take off" der kapitalistischen Produktionsweise kommen konnte, deutet darauf hin, daß das holländische Modell trotz seiner Hegemonie und Bedeutung ein Auslaufmodell darstellte, und daß in den aufholenden Staaten England und Frankreich andere Verhältnisse wirkten. Wie Braudel feststellte, fehlten in Holland jene Momente, die schlußendlich den Aufstieg des Kapitalismus ermöglichten: ein starker, der Gesellschaft entgegengesetzter Staat und ein weites, offenes Land, dessen vertriebene Bewohner und deren Landwirtschafts- und Bergbauprodukte ein Ferment des Kapitalismus bildeten: „Denn auch Amsterdam, das in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Welt der Wirtschaft noch beherrschte, kann legitimerweise als Stadtstaat bezeichnet werden, und zwar als der letzte Stadtstaat, die letzte Polis der Geschichte." (Braudel 1986a; 85) Das holländische Modell stellte trotz seines Erfolges eine Sackgasse dar, einen für die weitere Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise nicht gangbaren Weg. Das labile, kleinräumige Geflecht der sieben freien Provinzen mit ihrer oligarchischen Verwaltung, geführt von einer reichen, gebildeten und politisch scharf denkenden Oberschicht, deren sozialer Habitus und deren politische Physiognomie stadtstaatlichen Verhältnissen entsprachen und keineswegs der Bürokratie der aufkommenden Nationalstaaten, konnte sich nicht zu einer Nationalbourgeoisie entwickeln. „Die Geschichte des ‚zweiten' 16. Jahrhunderts ist die Geschichte, wie Amsterdam die Fäden des sich auflösenden habsburgischen Reiches aufgriff, um daraus ein Netz ruhiger Wirksamkeit für die Weltwirtschaft zu machen, mit deren Hilfe dann England und Frankreich als starke Staaten auftauchten und schließlich starke ‚Nationalökonomien' haben konnten." (Wallerstein 1968; 271) Die „Vereinigten Provinzen" brachen nie zusammen, Holland wurde weder erobert, noch zerstört, der Triumph Wilhelms III. bewirkte keine Umwälzung der Verhältnisse. Holland wurde im 18. Jahrhundert schlichtweg zunehmend Provinz.

Ein Blick auf einige Momente der ökonomischen Verhältnisse läßt erkennen, warum die kapitalistische Produktionsweise ihren Durchbruch nicht in Holland hatte. Der Profit der Oligarchie verdankte sich in erster Linie dem Handel. Zwar wurde auch in der Produktion Profit erzielt, vornehmlich mit Tuch, Schiffen und Heringen, aber die entscheidende Quelle des Reichtums und der ökonomischen Bedeutung Hollands lag im Handel. Nur welcher Typus von Handelsprofit prägte das damalige Wirtschaftsleben? In einer entwickelten kapitalistischen Ökonomie, so Marx, entspringt der Profit des reinen Handelskapitals jenem Transfer, der durch den Ausgleich der Profitrate bewirkt wird. „Der Kapitalist, der den Mehrwert produziert, d.h. unbezahlte Arbeit unmittelbar aus den Arbeitern auspumpt und in Waren fixiert, ist zwar der erste Aneigner, aber keineswegs der letzte Eigentümer dieses Mehrwerts. (...) Der Mehrwert spaltet sich in verschiedne Teile. Seine Bruchstücke fallen verschiednen Kategorien von Personen zu und erhalten verschiedne, gegeneinander selbstständige Formen, wie Profit, Zins, Handelsgewinn, Grundrente usw." (MEW 23; 589) Allein diese Mechanismen waren im 17. Jahrhundert bestenfalls rudimentär ausgebildet. Viel eher entsprang der Handelsprofit der schlichten Differenz zwischen Einkaufs- und Verkaufspreis, den Marx als Hauptquelle für die Vorgeschichte des Kapitalismus annimmt. „Sein Gewinn [...] scheint so rein aus der Zirkulation zu stammen und daher nur aus den Verlusten der mit ihm Handelnden zusammengesetzt. In der Tat kann Kaufmannsvermögen rein in dieser Weise entstehn, und die Bereicherung der Handelsvölker, die zwischen industriell weniger entwickelten Nationen Zwischenhandel treiben, entstand größtenteils in dieser Weise." (MEW 43; 26) Im dritten Band des „Kapital" formuliert Marx einen ähnlichen Gedanken: „Solange das Handelskapital den Produktenaustausch unterentwickelter Gemeinwesen vermittelt, erscheint der kommerzielle Profit nicht nur als Übervorteilung und Prellerei, sondern entspringt großenteils aus ihr." (MEW 25; 343) Anders gesagt: Nur zum Schein gleicht das Handelskapital der Amsterdamer Kaufleute zu Spinozas Zeiten dem gegenwärtigen Handelskapital. Tatsächlich sind Quelle des Profits und gesellschaftliche Funktion verschieden wie Raupe und Schmetterling.

Ein weiterer Punkt, der gegen die umstandlose Kennzeichnung der holländischen Verhältnisse als frühkapitalistisch spricht, ist die Klassenbeziehung, der jede Dynamik fehlte. Es gab zweifellos ein Proletariat, auf See ebenso wie in der Tuch- und Schiffsproduktion. Aber es handelte sich um ein statisches Verhältnis. Ein wesentliches Kriterium für die kapitalistische Produktionsweise ist ja die dynamische Produktion des Klassenverhältnisses durch dieses Verhältnis selbst. „Die Produktion von Kapitalisten und Lohnarbeitern ist also ein



Im wesentlichen
ist es konkretes
Material, Filmre
Radionachrichten
fragmente,
Kratzgeräusch,
Filmvorspann etc
einer konstrukt
istischen Ordnun
unterworfen.
Vermieden ist
künstlerische, d
spekulativ
mystizierende
oder sozialkriti
intendierte
Aussage,
die meiner Meinu
nach
"opportunistisch
Charakter hätte.

filmreste 10 min
1966-67

Hauptprodukt des Verwertungsprozesses des Kapitals.“ (MEW 42; 412) Die bloße Existenz von Lohnarbeit oder lohnarbeitsähnlichen Beziehungen ergibt noch keine kapitalistische Produktionsweise. Es waren auch geographische und klimatische Umstände (kleine landwirtschaftliche Produktion, Getreideimporte aus dem Baltikum) und nicht zuletzt die Schwierigkeiten des Transports auf dem Landweg, die verhinderten, daß sich Kapitalismus, wie wir ihn begreifen, in Gang setzen konnte. Indiz dafür sind die Probleme, den erzielten Profit erneut verwerten zu können. „Der Reichtum der Niederlande wirft Überschüsse ab, die, so paradox das auch klingen mag, das Land geradezu in Verlegenheit bringen. So große Überschüsse, daß selbst der dem europäischen Handel gewährte Kredit sie nicht aufzuzehren vermag, weshalb die Holländer sie den modernen Staaten anbieten, die eine ganz besondere Begabung zum Verbrauch von Kapital besitzen, wenn schon nicht zu dessen termingerechter Rückzahlung.“ (Braudel 1986b; 267) Diese Verwertungsprobleme zeitigten unter anderem sehr niedrige Kreditzinsraten. Der im Handel erzielte Profit konnte nicht industriell eingesetzt werden. Oder, wie Braudel über die Unmöglichkeit des kapitalistischen „take off“ in den „Vereinigten Provinzen“ schreibt: „Die ungewöhnlich niedrigen Zinsraten weisen in Genua und in Amsterdam darauf hin, daß dem Kapital die gewöhnlichen Anlagemöglichkeiten an Ort und Stelle versperrt sind. Mit dem Überfluß an freiem Geld fällt der Zins in Amsterdam, wie in Genua um 1600, auf 3%, auf 2%. Das gleiche Bild bietet sich nach dem Baumwollboom zu Beginn des 19. Jahrhunderts in England; auch hier wieder zu viel Geld, das nicht mehr viel einbringt, nicht einmal in der Baumwollindustrie. Das englische Kapital nun wirft sich in dieser Situation mit gewaltigen Investitionen auf die Metallindustrie und die Eisenbahn. Dem holländischen Kapital aber bietet sich keine solche Chance.“ (Braudel 1986b; 268)

Die weltweite Expansion des holländischen Handelskapitals unterschied sich ebenfalls klar vom kommenden imperialistischen System. Im Grunde beschränkte sich die Expansion auf den Ausbau und die militärische wie diplomatische Sicherung von Handelsstationen mit relativ wenig Hinterland. Nicht zufällig faßten die Holländer auf relativ kleinen Inseln wie Ceylon, Java oder den Molukken Fuß, während ihre Kolonisation in der Neuen Welt, die die Beherrschung von weiten Landstrichen erfordert hätte, im wesentlichen von Mißerfolgen – vor allem in Südamerika – gekennzeichnet war.

„Amsterdam ... die letzte Polis der Geschichte“ (Braudel 1986a; 85)

Die politische Verfassung der „Vereinigten Provinzen“, deren Unabhängigkeitskrieg mit der offiziellen Absetzung Phillips II. siegreich beendet wurde, präsentierte sich in einem höchst labilen System verschiedenster Kräfte. Innenpolitisch dominierte der Konflikt zwischen den Delegierten der sieben freien Provinzen, reichen Mitgliedern der Finanzoligarchie, die durch den Groß-Ratspensionär Oldenbarnevelt und danach durch den Zeitgenossen und Beschützer Spinozas Johan De Witt vertreten und repräsentiert wurden, und den Statthaltern aus dem Hause Oranien, Moritz von Oranien und Wilhelm III. von Oranien. Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß die intensivste Schaffensperiode Spinozas (1632 – 1677) in das Interregnum des Hauses Oranien und die Alleinherrschaft De Witts (1650 – 1672) fiel. Moritz von Oranien starb 1750 noch vor der Geburt seines Sohnes Wilhelm. Die in ihrer dynastischen Nachfolge geschwächte Oranierpartei mußte über zwei Jahrzehnte der alleinigen Dominanz der nicht adeligen Oligarchie zusehen. De Witt versuchte, den vakanten Posten des Statthalters überhaupt abzuschaffen. Er scheiterte jedoch mit diesem Plan, der die Republik bedeutend gefestigt hätte. Ludwig XIV. überfiel die „Vereinigten Provinzen“, die Oranier kanalisierten Unzufriedenheit und Wut auf de Witt, der 1672 gemeinsam mit seinem Bruder, den er im Gefängnis besucht hatte, gelyncht wurde. Der Triumph Wilhelms III. bedeutete jedoch keine grundlegende Veränderung des politischen Systems, zumal Wilhelm III. 1689 das Angebot, König von England zu werden, dankend annahm. Das Prinzip der Herrschaft der Delegierten blieb intakt, mit dem Niedergang im 18. Jahrhundert verlor Holland – und mit ihm der holländische Sonderweg – an Bedeutung. Das Aufblühen der holländischen Republik folgte nicht dem Muster bürgerlicher Revolutionen; de Witt ist mit Cromwell

nicht zu vergleichen, während ein zur Verurteilung und Hinrichtung Charles I. im Jahre 1648 analoges Ereignis in der holländischen Geschichte fehlt. Wir erkennen nur unscharfe Zäsuren und ständige kleine Verschiebungen im Machtgefüge zwischen den Regenten und den Oraniern. „Die Magistraten-Regierung war eine Regierungsform, die im Europa des 17. Jahrhunderts einzigartig war; eine kollektive soziale Diktatur vielleicht, aber eine gestreute, verteilte Diktatur, die instinktiv dynastischen Strebens, aller Autokratie und Theokratie gleicherweise feindlich war. Sie war selbstgefällig und selbstzufrieden, mancherorts korrupt, aber sie war zugleich wohltätig und erfolgreich.“ (Wilson 1968; 51) Die Bestrebungen de Witts, durch Abschaffung des Statthalterpostens die Legitimationsbasis feudaler Herrschaft wesentlich zu schwächen, kann nicht mit bürgerlicher Revolution gleichgesetzt werden, 1672 umgekehrt nicht mit feudaler Konterrevolution – Wilhelm III. mußte die zu Grunde liegenden ökonomischen und politischen Strukturen unangetastet lassen. Die politischen Konfliktlinien zwischen der Oligarchie und der Dynastie der Oranier lassen sich zwar als Ausdruck der Sicherung der Handelsströme einerseits und einer dynastischen Machpolitik andererseits lesen. De Witt favorisierte die Aussöhnung mit dem Handelspartner Spanien, den Ausbau der Flotte zur Sicherung der Seewege und des Heringfischfangs, während die Oranier auf den Krieg mit Spanien, die Wiedereroberung der nicht befreiten Südprovinzen und den Ausbau des Landheeres setzten. Der pragmatischen Außenpolitik der Regenten setzte die Oranierpartei eine programmatisch-dynastische entgegen. „In Wirklichkeit läßt sich die politische Gestalt der holländischen Republik für den Zeitraum, der uns hier interessiert, und der vom Tod Wilhelm II. (1650) und der „Großen Versammlung“ 1651 über die gesamte Periode der Vormacht Johan de Witts (1653 – 1672) und schließlich bis zum Sieg Wilhelm III. aus dem Hause Oranien reicht, nicht genau bestimmen.“ (Negri 1981; 30)

In jenem freigeistigen, oligarchischen Milieu wurden nicht nur Naturwissenschaft und Mathematik gepflegt, sondern ebenso die Reflexion der gesellschaftlichen Ordnung, zumeist in der Sprache des Rechts und vor allem der Theologie. Wenn das außergewöhnlich liberale Klima Hollands im 17. Jahrhundert betont wird, muß diese Außergewöhnlichkeit am Puls der Zeit relativiert werden. Wurden anderswo noch Frauen als Hexen und Juden als Ungläubige verbrannt, so blieben die „Vereinigten Provinzen“ von dergleichen Irrsinn verschont. Andererseits tobte der Streit innerhalb fanatischer und unduldsamer calvinistischer Gruppen, deren Einfluß auf die Gesellschaft beträchtlich war. „In September 1653, The States of Holland duly prohibited Socinian and other Anti-Trinitarian ‘conventicles’, warning participants they would be charged with blasphemy and as ‘disturbers of peace’. Booksellers found stockings anti-Trinitarian books were to be fined 1.000 guilders, printers of anti-Trinitarian literature 3.000 guilders.“ (Israel 1995; 911) Standen die gemäßigteren Kräfte, repräsentiert durch den Theologen Arminius, den liberaleren Regenten nahe, so fand die Oranierpartei ihren Ideologen in Gomarus. Auf der Synode von Dordrecht (1611), wo es zur Konfrontation der beiden Parteien kam, landeten die Anhänger des fanatischeren Gomarus einen Punktesieg, in dessen Folge es zur Einkerkerung von Hugo Grotius (der aus dem Gefängnis fliehen konnte) und zur Hinrichtung Oldenbarnevelts kam.

Das Holland des 17. Jahrhunderts zeigt sich also nicht nur als aufblühendes Idyll, in dem die Einwohnerzahl der Städte mit der Entwicklung von Handel, Wissenschaft und Weltkenntnis anwuchs, es zeigt sich auch als von theologischem Fanatismus und einem auf niedriger Intensität schwelenden Bürgerkriegs zwischen der Oligarchie und der Partei der Oranier geprägt. Dazu traten außenpolitische Spannungen zwischen Holland und England, die zu zwei Seekriegen führten (1651–1654 und 1665–1667), des weiteren Spannungen mit Spanien und der katholisch fundierten Repressionspolitik Ludwigs des XIV. Persönliches Engagement konnte jederzeit gefährliche Konsequenzen haben. Adriaen Koerbagh, ein Mitstreiter aus dem Kreis um Spinoza, wurde wegen des antikirchlichen Buches *Bloemhof van Allerley Lieflijkheid* zu 4.000 Gulden Geldstrafe und 10 Jahren Gefängnis verurteilt. Der Lehrer Spinozas, Van den Enden, wurde einer Verschwörung für schuldig befunden und angeklagt, in der Normandie eine freie Republik errichten zu wollen. Er wurde mit 72 Jahren in Frankreich hingerichtet.

Spinoza - Bilder

Das Festhalten einer Anomalie und der außergewöhnlichen Situation zu Spinozas Lebzeiten korrespondiert mit verschiedenen Spinoza-Bildern. In einer weit verbreiteten Sichtweise wird Spinoza radikal entkontextualisiert. Wir stoßen auf das Bild eines zurückgezogenen, wenn nicht einsamen Denkers, der abseits vom Lärm der Welt als Handwerker-Philosoph seine Linsen schleift. „Horizont der biographischen Fragestellungen war bislang meist der historisierender geistes- und problemgeschichtlicher Interpretationsansatz, der die methodische Fiktion eines „freischwebenden“ philosophisch-theologischen Problembewußtseins voraussetzte und von da her in Bezug auf Spinoza nach den Bedingungen der ‚Inkarnation’ dieser autonomer

Problementwicklung in dem individuellen Bewußtsein Spinozas fragte. Diese Art der Problemstellung korrespondierte in hervorragender Weise die traditionelle Stilisierung Spinozas zum Musterbild eines von weltlicher, geschäftlicher, sinnlicher Betriebsamkeit völlig zurückgezogenem, in stoischer Bedürfnislosigkeit und innerer Freiheit einsamer spekulativer Wahrheitssuche hingegebenen Denkers...“ (Hecker 1975; 148) Dieses Bild findet sich unter anderem auch in einem Spinozabuch von Deleuze, der in aller Kürze alle Ingredienzien der Entkontextualisierung Spinozas zusammengetragen hat: Die Verbindung zu seinem Kreis und de Witt wird als inhaltlich belanglose Klugheit Spinozas ausgelegt – eigentlich hätte er ausschließlich ein unweltliches „Philosophenleben“ geführt. „Der Philosoph kann in verschiedenen Staaten wohnen und in verschiedenen Kreisen verkehren, jedoch nur in der Art des Einsiedlers, eines Schattens, eines Wanderers oder eines Untermieters.“ (Deleuze 1988; 10) Jonathan Israel hat zwei voluminöse Studien vorgelegt, „The Dutch Republic“ (1995) und „Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750“ (2001), die dieser klischeehaften Darstellung jeden Boden entziehen. Allein das Linsenschleifen erscheint in ganz anderem Licht, wenn festgehalten wird, daß Spinoza als einer der führenden Experten des Mikroskopbaus der gesamten Republik galt: „But if, in physics, he was an amateur, when it came to microscopes and telescopes, the philosopher was regarded as one of the chief experts in the Republic.“ (Israel 1995; 905) Insbesondere in seinem Werk über die Radikale Aufklärung zeigt Israel, daß Spinoza eine weltbekannte Zentralfigur, der leuchtende Mittelpunkt des radikalen Denkens des 17. Jahrhunderts war, dessen Bedeutung weit über Descartes oder gar Leibnitz hinausging. „Spinoza was by no means a philosophical hermit, withdrawn from the cares of the world, content to keep his ideas to himself.“ (Israel 1995; 917) Im Gegenteil wurde Spinoza rasch zum Mittelpunkt eines lockeren Kreises von Freigeistern, die seine Ideen verbreiteten und diskutierten. Daß unmittelbar nach seinem Tod 1678 Spinozas gesammelte Werke erscheinen konnten, muß, angesichts der damaligen Zeit, als große Leistung eingeschätzt werden, die auf die Existenz höchst aktiver, fähiger und vernetzter Gruppen schließen läßt. Die Ideen des Spinoza blieben jedoch nicht, wie gern behauptet, auf einen kleinen esoterischen Kreis beschränkt. „In 1687 the heterodox theologian Willem Deurhoff remarked that even some very simple folk had been drawn to Spinozism, as had no small number of sophisticated libertines.“ (Israel 2001; 307) Bis in das erste Drittel des 18. Jahrhundert wirkte in Holland eine starke Gruppe, die im Geiste oder im Buchstaben Spinozas Bücher publizierte. Mit dem Ende des Holländischen Sonderweges verloren diese aktiven, philosophisch und politisch engagierten Kreise ihre Bedeutung. „Looking back from the perspective of the 1790s, a later writer accurately noted that while ‚formerly there had been very many, especially in the Netherlands, who cultivated Spinozism in secret’, later the menace receded and the Spinozist movement lost impetus and declined.“ (Israel 2001; 308)

„Wie Aussaat unter dem Schnee vergleichbar…“ (Hardt/Negri 1997; 5)

Indem Negri direkt an Spinoza anknüpft, steht er vor dem Problem, keine Denkmittel zu besitzen, um die Wirkmacht von Staat und Kapital zu diskutieren. Haben beide kein Sein, wie die Autoren des *Empire* immer wieder in unterschiedlichen Wendungen postulieren, dann besitzen sie auch keine potentia, kein Tätigkeitsvermögen. Kapital und entwickelter Staat sind das Nicht-Denkbare der spinozistischen Philosophie. Negri und Hardt sehen sich vor gewaltigen Problemen, den Ursprung und die Ausbreitung des repressiven Gegensatzes zur Multitude überhaupt zu erklären. Zwischen 1200 und 1600 wurde die Immanenz der Welt entdeckt und das Joch des Transzendentalen abgeschüttelt, wie wir in *Empire* lesen konnten. Doch wie und warum traten die kraftlosen Schatten der repressiven Ordnung ins Leben? „… eine solch radikale Umwälzung mußte zwangsläufig starke Gegenkräfte auf den Plan rufen. Eine solche Revolution mußte geradezu eine Gegenrevolution heraufbeschwören.“ (Negri/Hardt 2000; 88) Mußte geradezu? Zweifellos: Krieg, Herrschaft, Vernichtung und Unterdrückung sind derart evident, daß eine Begründung redundant erscheint. Und wir haben es auch entlastend empfunden, daß Hardt und Negri die geradezu zärtliche Vorliebe für Herrschaft und ihre Mechanismen durch das Interesse am Vermögen der Befreiung ersetzt haben. Doch letztlich bleiben das Ausmaß der Destruktion und die Auswirkungen der Unterdrückung in *Empire* unterbestimmt. Einmal scheint es, als ob die Multitude unter der leeren Hülle des Empire unversehrt arbeitet und lebt; im Nachfolgebuch *Multitude* hingegen wird dieselbe als bloßes Projekt vorgestellt. Die Autoren bieten uns eine ganze Bildern und Metaphern, um das Verhältnis von Empire und Multitude auszudrücken. Das Empire sei leere Hülle, Parasit, Käfig, eine Art Gefängnis. Aber ebenso unklar, wie nun Herrschaft exakt ausgeübt wird, bleibt der Status der Menge. „In diesem Buch, wie in allen Analysen Negris kommt es zu einem Aufeinanderprallen der Titanen: ein machtvolles, monolithisches Kapital (‘Empire’) steht einer machtvollen, monolithischen Menge gegenüber. Die Macht der jeweils anderen Seite scheint die andere nicht zu durchdringen.“ (Holloway 2002; 199)

Im Nachfolgebuch *Multitude* argumentieren die Autoren weitaus vorsichtiger. Als wirksame und mächtige Gestalt kann die Menge nur existieren, wenn ihr ein politisches Projekt der Selbstkonstitution gelingt, was bislang nicht der Fall ist. Dieses Schwanken bezüglich Wirksamkeit von Herrschaft und Status der Multitude war auch schon vor *Empire* bei Negri und Hardt vorzufinden. Das Bild, die Multitude lege wie Samen unter dem Schnee des Empire, stammt aus 1997. Umgekehrt gibt es auch in früheren Schriften Negris Aussagen, die nahelegen, die Menge wäre bereits ein wuchernder, undurchdringlicher und ständig wachsender Dschungel. Zudem bleibt unklar, ob das Kapital nicht doch einen Rest von strukturierender Eigenlogik besitzt, oder ob es ausschließlich durch das praktische Begehren der Menge vorangetrieben wird.

Gleichzeitig treffen Hardt und Negri akkurate Aussagen über das Verhältnis von Herrschaft und Befreiung. Sie machen vor allem auf das wahre Verhältnis aufmerksam, denn Herrschaft – das Empire, das tote Kapital – benötigt die lebendige Arbeit; die lebendige Arbeit jedoch nicht die Herrschaft. Diese Gedanken sind (auch) orthodoxer Marx. Es kann konkrete Arbeit, Gebrauchswerte ohne abstrakte Arbeit und Tauschwert geben, aber es kann keinen abstrakten Wert ohne lebendige Arbeit geben. Es kann Gesellschaft ohne Staat, aber nicht Staat ohne Gesellschaft geben. Es kann Konflikte ohne repressive, „transzendentale" Repression geben, aber nicht repressive Ordnungen ohne Konflikte. Es ist kein Zufall, daß Negri, der bis über die äußerte Grenze hinaus um affirmative Rezeption aller AutorInnen und Theorien (bis hin zum Eklektizismus) bemüht ist, aus dem Häuschen zu geraten scheint, wenn die Sprache auf Hegel kommt. Denn Hegel lehrt uns, daß nicht nur der Herr den Knecht, sondern auch der Knecht den Herrn benötige, um zu sein und sich zu entwickeln; das ist Hegels perfide Botschaft[5]. Von dieser Dialektik, die uns an Herrschaft, Staat und Kapital kettet, die unserer Tun nur als blassen Schatten der Herrschaft erscheinen läßt, sollten wir uns mit *Empire* und *Multitude* verabschieden. Die vielbeschriebenen postfordistischen Verhältnisse legen es auch sinnlich wahrnehmbar offen, daß Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitals quantitativ wie qualitativ nicht bedürften. Quantitativ: Würde jede Tätigkeit, die nicht unmittelbar als Erwerbsarbeit durchgeführt wird, von heute auf morgen eingestellt, die Gesellschaft würde in jedem Sinne des Wortes verarmen und letztlich zusammenbrechen. Qualitativ: Auch im unmittelbaren Herrschaftsbereich des Kapitals, in der Fabrik wie im Büro, ist das tote Kapital auf die lebendige Arbeit und ihr Vermögen angewiesen.

Für die Monisten des abstrakten Wertes stellt diese Konzeption freilich einen kaum verständlichen Unfug dar. Kein Wunder, ihre Auffassung von Arbeit und Leben ist so weit von Negris Spinozismus entfernt, daß eine gemeinsame Sprache ebenso undenkbar wie gegenseitiges Verstehen ist. Wer mit Adorno und Lukács theoretisch groß geworden ist, sich an Postone und Heinrich orientiert, muß, wie ich fürchte, letztlich zum Monismus des abstrakten Wertes neigen. Dann steht, so scheint es, alles unter dem Kommando der Kapitalverwertung. Die Akkumulation des Tauschwerts subsumiert Arbeit und Gesellschaft unter sich, sie durchdringt die Poren des Alltags und bestimmt unser Tun bis in die kleinste Einzelheit. Was konnten wir doch über „den Arbeiter" lesen? „Sein unmittelbares Sein stellt sich – wie gezeigt wurde – als reines und bloßes Objekt in den Produktionsprozeß ein." (Lukács 1983; 295) Daß das höchstens eine irrwitzige Parodie auf reale Verhältnisse abgibt und sich allein aus dem Hegelschen Zwangsschematismus ableiten läßt, tut nichts zur Sache. Das Kapital ist alles, und alles ist das Kapital – so die einen; für die anderen unterliegt es einem Abschmelzungsprozeß, der nur Chaos und marodierende Banden hinterläßt. Der Kapitalismus erscheint aus dieser Perspektive wie eine perfekt geölte Maschine, ein „automatisches Subjekt", das sich ohne Widerstand und Reibungsverluste im Kreise dreht, das in letzter Konsequenz mit sich selbst identisch ist. „Die Totalität der Gesellschaft bewährt sich daran, daß sie ihre Mitglieder nicht nur mit Haut und Haaren beschlagnahmt, sondern nach ihrem Ebenbild erschafft." (Adorno 1979; 390) Anstatt Negris Spinozismus wenigstens als das andere Denken anzuerkennen, folgt auf Unverständnis Hohn.[6]

In diesem Zusammenhang ist auch das Gerücht zurückzuweisen, Negri hätte sich nur oberflächlich oder gar nicht mir den Marxschen Kategorien, insbesondere mit Tauschwert und Kapital, auseinandergesetzt. Im Gegenteil, schon in früheren Arbeiten, aber auch in *Empire* , legt Antonio Negri eine sehr klare Position vor. Sie kann als falsch oder unzureichend zurückgewiesen werden. Seine Auffassungen erwachsen aber systematischer Lektüre. Das tote Kapital, der abstrakte Wert, könne die Regulierung und Beherrschung des produktiven Gewebes gar nicht leisten, die Gesellschaft sei jedem Maß entwachsen – so die These. Der Begriff des Wertes jedoch ist ein Begriff des Maßes, und das Maß ist die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit. Auch diese Aussagen können vor dem spinozistischen Hintergrund erhellt werden. Sein bestimmt Spinoza als „Unendliches auf unendliche Weisen" (Ethik, I. Buch, Lehrsatz 16) Für die produktive Substanz kann es kein Maß geben. Wenn nun Leben und Arbeiten, Fühlen und

Denken einen kaum unterscheidbaren Strom bilden, nur mit den Begriffen der spinozistischen Ethik erfaßbar sind, dann ist auch klar, daß kein äußerliches Maß diesen Strom ordnen und beherrschen kann. In *Empire* finden sich diese Überlegungen vor allem in den Abschnitten „Außerhalb des Maßes“ und „Jenseits des Maßes“. Aus dieser Perspektive interpretieren Hardt und Negri den abstrakten Wert, salopp gesagt: das Kapital, als eben dieses von Außen sich über den produktiven gesellschaftlichen Zusammenhang stülpende Ordnungsmaß.

Nicht zu Unrecht beziehen sie sich dabei auf wesentliche Gedanken bei Marx. Marx betont, daß die gesamte Kultur und Zivilisation die Produktivkraft der Arbeit (mit)bestimmt, und daß die verwendeten Maschinen nicht isoliert betrachtet werden können. Marx war auch der Auffassung, daß dieser Faktor durch die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise stärker wird, was ihn letztlich zu der gern zitierten Passage führte: „Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große Quelle des Reichtums zu sein, hört und muß aufhören, die Arbeitszeit sein Maß zu sein und daher der Tauschwert [das Maß] des Gebrauchswert.“ (Marx MEW 42; 601) Wenn allerdings der Wert als Maß, als Beschränkung, Kontrolle und Zwecksetzung nicht mehr wirklich funktioniert, wenn er auf Mikroebene das produktive Gewebe der Hervorbringung nicht mehr durchdringen kann, dann muß eine äußerliche, politische Machtausübung an seine Stelle treten. Diese Überlegungen sind unter anderem in den Passagen „Ein Abstecher nach Davos“ und „Big Government is back“ in *Multitude* zu finden. Keine „Marktwirtschaft kann ohne politische Ordnung und Regulierung existieren.“ (Hardt/Negri 2004; 189) Die Logik der Profitmaximierung reicht keinesfalls aus, um die kapitalistische Gesellschaft zu organisieren und zu beherrschen. Wenn diese Aussage zutreffend ist, dann wirken Ware und Geld keinesfalls als primäre Ordnungsfaktoren. Diese These scheint die Quintessenz ihrer Kapitallektüre zu sein. Auf dieser Ebene sollten wir sie auch diskutieren.

Hinter Spinoza zurück?

„Um entstehen zu können, bedarf die Multitude eines politischen Projekts.“ (!) (Hardt/Negri 2004; 239) Diese klare Aussage markiert gegenüber *Empire* eine nicht unbeträchtliche Verschiebung des Blickwinkels. Denn in *Empire* gibt es nicht wenige Passagen, die nahelegen, die Menge bedürfe gar keiner expliziten politischen Konstitution, gerade so, als ob eine freie Gesellschaft mit dem produktiven Fluß des Tuns, mit der biopolitischen Produktion ihr Auslangen fände. In *Multitude* hingegen wird die Notwendigkeit eines Projektes postuliert, das nicht einfach mit dem produktiven Sein der Menge gleichgesetzt werden kann. In diesem Sinne ist auch der Ruf nach Demokratie zu verstehen. Demokratie beruht einerseits auf der biopolitischen Produktion. „Wenn nämlich Produkt der Arbeit nicht materielle Güter, sondern soziale Beziehungen, Kommunikationsnetzwerke und Lebensformen sind, dann wird deutlich, daß die ökonomische Produktion unmittelbar eine Art politischer Produktion oder genauer: der Produktion von Gesellschaft als solcher impliziert.“ (Hardt/Negri 2004; 370) Andererseits – und dies ist der wesentliche Fortschritt in *Multitude* gegenüber *Empire* – darf Demokratie nicht einfach mit Produktivität gleichgesetzt werden. Als explizites Projekt ist es davon klar zu unterscheiden. Allerdings haben die Autoren für die bewußte Institutionalisierung wenig anzubieten. In *Empire* und in diversen Passagen von *Multitude* verweisen sie gerade auf den unterirdischen, gar nicht repräsentierbaren, Widerstand, auf Prozesse, die sich konsequenter Weise einem Projekt entziehen. Wie sollen sich etwa die zahlreichen Flucht- und MigrantInnenströme, wie soll sich der Exodus, den Negri und Hardt immer wieder beschwören, eine eindeutige politische Form geben? Immerhin wurden im Schlußteil von Empire drei Forderungen erhoben, die in eine politische Konstitution fließen könnten: die Forderung nach Weltbürgerschaft, nach einem garantierten Grundeinkommen sowie nach (allerdings sehr vage bleibender) Wiederaneignung.

Die Frage der Konstitution hatte Negri schon in früheren Arbeiten aufgegriffen, aber, wie ich meine, niemals wirklich zufriedenstellend gelöst. Immer wieder versickert das Projekt der politischen Institutionalisierung im produktiven Strom des Seins, wie etwa aus folgender Passage hervorgeht: „Eine neue Konstitution ist darum heute möglich. Nur wird sie keine Konstitution sein. Und vielleicht ist das Ereignis schon eingetreten.“ (Negri 1998; 81) Es ist eine Sache, die Bedeutung der sichtbaren Sphäre der politischen Öffentlichkeit zu relativieren; eine explizite politische Konstitution, eine neue reale Verfassung kann jedoch kein unterirdisches Projekt sein. Dies gestehen Hardt und Negri in *Multitude* auch ein und unterscheiden zwei Ebenen. Sie grenzen die „ontologische Multitude“, das ist die Multitude aus *Empire* , eine kreative, schöpferische Multitude, von der „historischen Multitude“ ab, das ist die Multitude, die eigentlich erst durch eine explizite Konstitution, durch die bewußte Schaffung einer gesellschaftlichen Ordnung ins Leben treten kann. „Diese zweite Multitude ist politisch, und es bedarf eines politischen Projekts, um sie auf der Grundlage dieser Voraussetzung entstehen zu lassen.“ (Hardt/Negri 2004; 248) Allerdings kommen die Autoren über diese Forderung nicht hinaus. Ihre

weiteren Ausführungen wiederholen und modifizieren schon bekannte Aussagen über die ontologische Multitude und ihr Vermögen. Die Ebene der biopolitischen Produktion scheint der Flucht vor ungeklärten Fragen zu dienen. Immer wieder klingt es, als könne die ontologische Multitude die politische Multitude vielleicht doch ersetzen, als sei ein ausformuliertes Projekt gar nicht nötig: „Die ökonomische Produktion der Multitude ist nicht nur Modell für die politische Entscheidungsfindung, sondern sie wird immer mehr selbst zur politischen Entscheidungsfindung.“ (Hardt/Negri 2004; 373) Immerhin stellt die Forderung nach der Konstitution gesellschaftlicher Institutionen einen Fortschritt für unsere Diskussionen dar. Schon bei Marx findet sich bezüglich einer freien Gesellschaft eine eigentümliche Zweideutigkeit. In manchen Formulierungen stellt er den Kommunismus als institutionslose, rein sachliche Verwaltung von Sachen dar, in anderen erkennt er die Notwenigkeit einer bewußten Institutionalisierung.

Mit leiser Ironie läßt sich bemerken, daß Hardt und Negri mit ihrer Forderung nach einem konstituierenden politischen Projekt über die Ebene der spinozistischen *Ethik* hinaus gekommen und nun auf dem Terrain des *Politischen Traktats* angelangt sind. Der Politische Traktat war Spinozas letzte, leider unvollendet gebliebene Arbeit. Darin wirft er die Frage nach den Konstitutionsbedingungen einer freien Gesellschaft auf. Basis dafür ist die Unterscheidung zwischen Naturzustand und Gesellschaftszustand. Es ist allerdings notwendig, zu wissen, was Spinoza unter diesen Begriffen versteht. Naturzustand hat nichts mit Natur im Gegensatz zu Kultur oder Künstlichkeit zu tun. Der Gedanke, der Mensch sei aus der Ordnung der Natur herausgetreten und hätte sich eine zweite Natur geschaffen, ist Spinoza so fremd wie nur möglich. Naturzustand meint einfach die Bedingungen und Verhältnisse des Seins, wie sie in der *Ethik* entwikkelt wurden. Naturzustand ist also weder eine kontrafaktische Annahme, noch eine regulative Idee, also kein Konzept, das letztlich nur zur Legitimation der Gesellschaftsordnung dient. Daher kann der Naturzustand auch nicht aufgehoben werden – wie immer wir „aufheben“ auch verstehen. Im Gegenteil, gegen die Ordnung und Verkettung der Körper, Ideen und Affekte kann nicht gehandelt werden. Eine politische Ordnung, die dies nicht berücksichtigt, ist zur Instabilität und zum Scheitern verurteilt. Das Empire wäre also ein derartiger Gesellschaftszustand, der gegen die Ordnung und Dynamik des Seins etabliert ist. Es ist also erneut Spinozas Sozialphilosophie, die den verärgerten Ausruf Negris: „Sie haben die grundlegende Produktivität des Seins aus den Augen verloren!“ (Hardt/Negri 2000; 394) verständlich macht.

Der Gesellschaftszustand sollte als Fortsetzung des Naturzustandes begriffen werden, obwohl er als institutionalisiertes politisches Projekt nicht mit diesem identisch ist. Spinoza zeichnet die Differenz zwischen Naturzustand und Gesellschaftsordnung zwar sehr knapp, zugleich aber sehr scharf. Das Ziel der gesellschaftlichen Ordnung ergibt sich aus den ontologischen Bedingungen, aus unserem Bestreben, unser Sein zu erhalten und zu optimieren. „Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dermaßen miteinander übereinstimmen, daß gleichsam alle Geister und Körper einen Geist und einen Körper bilden und alle zugleich, soviel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten suchen und alle zugleich für sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen.“ (Ethik IV. Buch, Lehrsatz 18, Anmerkung) Würden wir allein der Vernunft folgen, gäbe es gar keine Differenz zwischen Naturzustand und gesellschaftlicher Ordnung. Da wir jedoch ebenso von Leidenschaften bestimmt sind, sind gesellschaftliche Institutionen vonnöten. Möglichkeiten der expliziten Gesellschaftsordnungen gibt es laut Spinoza mehrere. Er untersucht Monarchie, Aristokratie und begann ein Kapitel über die Demokratie. Diese ist zwar die „ganz und gar uneingeschränkte“ Form, aber es lohnt auch, die anderen Formen zu untersuchen, weil eingeschränkte politische Formen gleichwohl auf ihre Gleichgewichts- und Stabilitätsbedingungen hin untersucht werden können.

Der leitende Begriff im *Politischen Traktat* ist jener des Rechts. Es gilt, aus dem Status des Naturrechtes herauszutreten und ein explizites Recht zu institutionalisieren. Der Gesellschaftszustand ist nur als Rechtszustand denkbar. Auch hier ist es notwendig, zumindest die Umrisse der Begriffe zu kennen, zumal Spinozas Rechtsbegriff quer zur Tradition liegt. Auf den Punkt gebracht, lautet seine Formel: *jus* = *potentia* oder, umgekehrt, *potentia* = *jus*. Recht ist Macht, und Macht ist Recht. Hier ist nochmals entschieden an den Sinn von Macht/*potentia* zu erinnern. Nicht Gewalt über Menschen und Dinge ist gemeint, sondern das Wirkvermögen, die reale Wirkkraft (*power-to-do*) der Körper und Ideen. Nur weil im Naturzustand die Möglichkeit der Übereinstimmung angelegt ist, ist ein Rechtszustand überhaupt möglich.

Das institutionalisierte Recht der Gemeinschaft – Staat wäre ein irreführender Ausdruck – resultiert aus dem Zusammenschluß der Menge, aus der Verknüpfung der vielen Körper und Ideen: „Dieses Recht, das durch die Macht der Menge definiert wird, nennt man als Regierungsgewalt gewöhnlich die Souveränität des Staates.“ (PT Kapitel II, § 17) Das Recht wird nicht gesetzt, sondern entsteht als

Resultante der vereinigten Vermögen. „Aus § 15 des vorherigen Kapitels ist klar, daß das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Gerade so wie im Falle eines einzelnen im Naturzustand hat auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht, wie weit dessen Macht reicht.“ (PT, III: Kapitel § 2)[7]

Ich will es bei dieser Skizze der spinozistischen Rechts- und Gesellschaftskonzeption belassen. Ich glaube, nicht zu irren, daß die hier aufgeworfenen Fragen der Linken eher fremd sein dürften. Negri und Hardt kommt der Verdienst zu, diese Thematik überhaupt in die Debatte eingebracht zu haben. Und da wir dem Beginn eines Denkens beiwohnen könnten, sind Umwege und Irrtümer unvermeidlich. So ist etwa der Versuch, die Verfassung des Empire aus spinozistischer Perspektive zu deuten, also eine „Rationalität am Werk“ zu vermuten, die „nicht aus den existierenden Strukturen des internationalen Rechts abgeleitet werden kann“, (Hardt/ Negri 2000; 54) wohl nicht sehr geglückt. Auch auf dem Gebiet der Verfassungen die Menge als vorantreibende Kraft zu erkennen, kann dazu führen, den Problemen des politischen Akts der Konstitution erneut auszuweichen, ja sogar bestehende Verfassungen als Ausdruck der Multitude zu verklären. Aber nicht zufällig wurde das Thema der Verfassung des Empire und der Vereinigten Staaten in *Multitude* nicht mehr aufgegriffen, und statt dessen die Notwendigkeit einer expliziten Konstitution erkannt.

e-mail: k.reitter@gmx.net

Im Text erwähnte und zitierte Literatur:

Adorno, Theodor W.; (1979) „Reflexionen zur Klassentheorie“ In: Soziologische Schriften I, Frankfurt/Main,
Braudel, Fernand; (1986a) „Die Dynamik des Kapitalismus“ Stuttgart
- (1986b) „Sozialgeschichte des 15. – 18 Jahrhunderts“, München
Deleuze, Gilles; (1988) „Spinoza. Praktische Philosophie“, Berlin
Hardt, Michael; Negri, Antonio; (1997) „Die Arbeit des Dionysos“ Berlin
- (2000) „Empire“ Frankfurt/Main
- (2004) „Multitude“ Frankfurt/Main
Hecker, Konrad; (1975) „Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas“, Regensburg
Holloway, John; (2002) „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“, Münster
Israel, Jonathan; (1995) „The Dutch Republic“
- (2001) „Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750“
Lukács, Georg; (1983) „Geschichte und Klassenbewußtsein“, Darmstadt und Neuwied
Marx, Karl; (MEW 25) „Das Kapital, Band III“
- (MEW 42), „Ökonomische Manuskripte 1857/58 = Grundrisse“, Berlin 1983
- (MEW 43) „Ökonomisches Manuskript 1861 – 1863 Teil 1“
Moreau, Pierre-François; (1994) „Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens.“ Frankfurt/ Main (Erschein bereits 1978 unter den Titel: „Marx und Spinoza“)
Negri, Antonio; (1982) „Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft“, Berlin
- (1998) „Repubblica Constituente. Umrisse einer konstituierenden Macht“, In: Umherschweifende Produzenten, Berlin
Spinoza, Baruch de; (PT) „Politischer Traktat“, Latein-Deutsch, übersetzet von Wolfgang Bartusch, Hamburg 1994
- (Ethik) „Die Ethik“, Latein-Deutsch, Revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Stuttgart 1977
Wallerstein, Immanuel; (1968) „Das moderne Weltsystem. Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaften im 16. Jahrhundert“ Frankfurt am Main
Wilson, Charles, (1968) „Die Früchte der Freiheit. Holland und die europäische Kultur des 17. Jahrhunderts.“ München

Anmerkngen:

1 „Gute” Kritik meint hier eine Kritik, die ihren Ansatz umfassend durchleuchtet, und nicht bloß gewisse Aspekte betont oder bestimmte Wendungen einfordert. Einen guten und kommentierten Überblick über die Auseinandersetzung mit Empire (Stand Jänner 2003) ist unter http://www.republicart.net/disc/empire/pinguin01_de.htm zu finden, verfaßt vom Malmoe - Mitarbeiter „Pinguin”.

2 Als ein weiterer Text zu Spinoza wäre zu nennen: Antonio Negri, „Spinoza’s Anti-Modernity”, http://korotonomedya.net/theoria/negri_spinoza.html

3 Es überrascht nicht, daß Hegel genau das Gegenteil behauptet: „Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in der alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben.” Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, Band III, , Frankfurt am Main, 1996 Seite 167

4 Aus diesem Blickwinkel wäre eine Kritik am Spinozismus Althussers zu entfalten

5 Letztlich ist es das Abstrakte, Allgemeine, dem das Besondere zu opfern ist. „Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigentums als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.” Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechts”, Frankfurt am Main 1986, Seite 191

6 So schätzt Julian Müller die Aussagen Negris und Hardts als „techno babble” a la start treck ein, und das in einer Zeitschrift, die sich „Das Argument” nennt. (Nr. 259, Seite 115)

7 Spinoza verwendet den Ausdruck „Imperium”, diesen einfach mit Staat zu übersetzen ist natürlich irreführend. Imperium bedeutet Reich, Herrschaft, Befehl, Beherrschung, Gebot, jedenfalls nicht die der Gesellschaft entgegenstehende Instanz, die laut Hegel das Allgemeine der Vernunft verkörpert.

Gundula Ludwig, Birgit Mennel

Ganz normal prekär? Feministische Aspekte zur Prekarität von Arbeits- und Lebensverhältnissen

Der Begriff der Prekarisierung wird gegenwärtig äußerst kontrovers diskutiert. Einerseits wird er mit der Hoffnung besetzt, dadurch die Zunahme an unsicheren Arbeits- und Lebensbedingungen analytisch fassen und kritisieren zu können. Andererseits beziehen sich die Argumente dagegen vor allem darauf, dass der Bezugspunkt des Begriffes im so genannten Normalarbeitsverhältnis liegt und somit „für sich genommen" keine Aussagekraft besitzt.

Aus feministischer Sicht erweist sich der zweite Argumentationsstrang als Ausdruck der männlichen gesellschaftlichen Hegemonie, die sich auch in dieser Debatte niederschlägt: Denn gerade aus der Perspektive von Frauen stellten bezahlte Arbeitsverhältnisse, durch welche sie „ausreichend" abgesichert wurden, nicht das bislang gängige „Normalmodell", welchem nun die soziale Sicherheit entzogen wird, dar. Vielmehr baute das fordistische Gesellschaftsmodell darauf auf, dass „im Normalfall" der Mann als Familienernährer über einen „Familienlohn" verfügte, der die (relative) soziale Sicherheit für sich und seine Familie gewährleistete. Dies wiederum wurde durch die Regulationen der Lohnverhältnisse mittels Kollektivverträgen sowie durch ein umfassendes Arbeits- und Sozialrecht ermöglicht und war eine zentrale Voraussetzung für den Erfolg des fordistischen Massenkonsums. Da es für Frauen die Norm war, entweder über gar keinen oder lediglich einen Zuverdienst zu verfügen, wurde *ihre materielle Absicherung* „normalerweise" über ihre Rolle als Ehefrau – durch „Haushaltsgeld" – garantiert.[1]

Dies zeigt, dass die fordistische Produktionsweise auf einer ganz bestimmten geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung aufbaute. Die männlichen Lohnarbeiter mussten eine bestimmte Lebensführung verfolgen, die den Anforderungen der auf monotonen Routinetätigkeiten und klar vorgegebenen Arbeitsabläufen beruhenden fordistischen Produktionsweise entsprach. Dies wiederum wurde sichergestellt durch die fürsorgenden Haus- und Ehefrauen: „Seine (des Arbeiters, Anmerkung der Autorinnen) Verausgabung bedingt spezifische Moral und Lebeweise, Monogamie als nicht zeitvergeudend-ausschweifender Sex, wenig Alkoholkonsum, die Einsetzung von Hausfrauen, die über Disziplin, Lebensführung, Gesundheit, Ernährung der Familie, also das Wie des Konsums wachen und entsprechend tätig sind" (F. Haug, 2001, S. 772).

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass dieses „Ideal" der Geschlechterverhältnisse auch tatsächlich fordistische Realität war. Es handelt sich bei dieser Normvorstellung vielmehr um das imaginierte Selbstbildnis einer Gesellschaft zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt denn um die „tatsächliche Realität". Das Ideal des alleinverdienenden



Tonfilm

1968

Magnetton

4min

Ehemannes mit Hausfrau fungierte demnach als *hegemoniale Ideologie*, die als gelebte Normvorstellung wirksam war.

Gegenwärtig lässt sich beobachten, wie die Formen jener politischen und ideologischen Regulierungen – wie sie im Fordismus galten – abgebaut werden. Die politische Konsensformel, hergestellt durch (teilweise) staatliche Regulierung des Produktions- wie auch des Reproduktionsbereichs, wird in Zeiten des „Sachzwangs Weltmarkt“ (Altvater, 1987) als Standortnachteil innerhalb der globalisierten Konkurrenz verhandelt. Dies bedeutet einerseits die Deregulierung (fremdbestimmte Flexibilisierung) der Arbeitsverhältnisse und andererseits den Abbau des Sozialstaats.

An die Stelle dieser fordistischen Regulierungen treten neue Formen politischer Arrangements, die den Anforderungen eines flexiblen Kapitalismus entgegentreten sollen. Von diesen neoliberalen Umbauprozessen sind Frauen in doppelter Hinsicht betroffen: Zum einen befinden sich ohnehin weitaus mehr Frauen in prekären – verstanden als sozial unsicheren, schwierigen und bedenklichen – Arbeitsverhältnissen als Männer und diese Tendenz ist steigend. Zum anderen geht mit den Um- und Abbauprozessen der fordistischen Regulierungen auch eine Reprivatisierung vormals sozialstaatlich abgesicherter Lebensbereiche einher. Die Übernahme der Kosten der Reproduktion sowie die Absicherung der Individuen gegen Risiken, welche die Produktionsweise selbst hervorbringt, wird immer weniger von der (staatlich vermittelten) Kapitalseite abgedeckt und zunehmend als private Aufgabe der Einzelnen definiert.

Demnach kommt es neben der Prekarisierung des Produktionsbereichs auch zu einer Prekarisierung des Reproduktionsbereiches. Da sich jedoch auch nach dreißig Jahren Frauenbewegung nur sehr wenig an der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung verändert hat, sind es weiterhin in überwiegendem Maße Frauen, die diese Reprivatisierung des Reproduktionsbereichs lebbar zu machen bestrebt sind: Sei es unentgeltlich als Mutter, Ehefrau, (Schwieger)Tochter und (Teilzeit)-Hausfrau oder in Form von privaten Pflegedienstleistungen wie Tagesmütter oder ehrenamtliche Helferinnen. Gerade hierin zeigt sich die Widersprüchlichkeit der postfordistischen Anforderungen an Frauen: Einerseits sollen Frauen genauso mobil und (fremdbestimmt) flexibel ihre Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt anpreisen. Gleichzeitig wird dies jedoch dadurch behindert, dass Frauen die Lücken des Reproduktionsbereichs, die der Abbau des Sozialstaats hinterlässt, durch Eigenverantwortung zu kompensieren versuchen.

Hier wird eine Ungleichzeitigkeit in den ideologischen Anforderungen deutlich: Während im Produktionsbereich Elemente neoliberaler Anrufungen wirksam sind, haben im Reproduktionsbereich die fordistischen Ideologien der fürsorgenden Weiblichkeit ihre Gültigkeit nicht verloren. Im Unterschied zum Fordismus „muss“ die fürsorgende und pflegende Frau/Mutter nun nicht mehr gleichzeitig Ehefrau und Hausfrau sein, sondern kann sich in verschiedensten Lebensgemeinschaften „selbst verwirklichen“; auch im Reproduktionsbereich weichen die starren Strukturen zwar auf, dies bedeutet jedoch nicht, dass geschlechtsspezifische Herrschaftsdimensionen dabei verschwinden.[2]

In der Transformation des Fordismus zu einer postfordistischen Form der Regulation des Sozialen lassen sich somit politische Neubestimmungen beobachten, welche die Trennlinie zwischen Arbeit und Freizeit ebenso wie jene von *öffentlich* und *privat* neu vermessen. Auf einer ideologisch-kulturellen Ebene werden diese neoliberalen Umbauprozesse vom Versprechen nach (mehr) Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung begleitet. Diese Verheißungen stimmen in einem hohen Grade mit den Forderungen sozialer Protestbewegungen der 1960er und 1970er Jahre überein. Eingebettet in ihren ursprünglichen Kontext fungierten diese Begriffe innerhalb der „Neuen Sozialen Bewegungen“ wie auch innerhalb der Frauenbewegung als Momente einer Kritik, die den hegemonialen Arbeitsbegriff des Fordismus sowie die Form der Lohnarbeit insgesamt in Frage stellten. Die Kritik richtete sich gegen die Trennung von entlohnter Produktionsarbeit und privater – und folglich nicht entlohnter – Reproduktionsarbeit, ebenso wie gegen Paternalismus, Autoritarismus, aufgezwungene Arbeitszeit und vorgegebene Arbeitsbereiche.

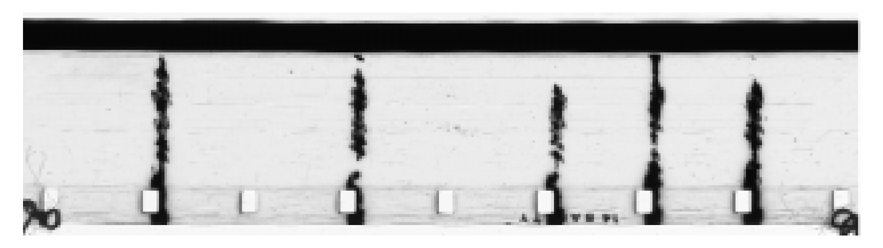
Diese Forderungen wurden demnach ihrer emanzipatorischen Stoßrichtung entledigt, integriert und richten sich gegenwärtig als *Anforderungen gegen* die (Arbeits-)Subjekte. In der Sphäre der Arbeit finden sich somit jene Werte und Normen wieder, welche die Trennung zwischen dem Bereich der Arbeit und der privaten Zeit mehr und mehr verschwimmen lassen und die Arbeit zu einem Bereich der Selbsterfüllung verklären. Die *tatsächlich erreichte Selbstbestimmung* trennt jedoch die gegenwärtigen Tendenzen hin zu prekären Arbeits- und Lebensbedingungen von den ehemaligen kritischen Forderungen. K. Pühl konstatiert daher: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen wird auf emanzipative Beschreibungen Bezug genommen, wird die ursprünglich als Gegen-Wissen formulierte Erfahrung politisch enteignet und zu Gestaltungswissen mit anderer Stossrichtung umformuliert. (...) Diese Strategien stehen hartnäckigen Beharrungstendenzen gesellschaftlicher Interessen gegenüber, die auch in Geschlechterasymmetrien bezüglich Anerkennung, Macht, Ausstattung mit Ressourcen und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung ihre Form finden“ (Pühl, 2003, S. 65).

Gerade in dieser Aneignung von ehemaligen emanzipatorischen und kritischen Forderungen liegt ein zentrales Moment für die Stabilität auch des „neuen Kapitalismus“.[3] Demzufolge kann argumentiert werden, dass ökonomische, politische und gesellschaftliche Veränderungen nicht nur über direkt repressive Mechanismen, sondern vor allem über die Organisation der Zustimmung der Individuen durchgesetzt werden (vgl. u.a. Gramsci, 1991). In diesen ideologischen Versprechen lassen sich neue Führungstechniken erkennen, die verstärkt auf dem Prinzip der Selbstführung aufbauen, die allerdings zugleich durch den „Schein der Freiwilligkeit“ unsichtbar bleiben (sollen): „Die Individuen werden in einer Weise sich selbst überlassen, dass sie frei sind, eben das zu tun, was ihnen auferlegt wurde. Zurückgeworfen auf sich selbst, haben sie die Freiheit, aus ihrem Leben etwas zu machen, wofür nur sie selbst verantwortlich sind“ (Krasmann, 2000, S. 201). Während hegemoniale Ideologien im Fordismus sich primär auf die imaginäre nationalstaatliche Solidarität bezogen, lässt sich im Postfordismus beobachten, dass diese nun das vereinzelte Individuum und ihre/seine Eigenverantwortung in ihr Zentrum stellen. Somit werden die gegenwärtigen Veränderungen der Arbeits- und Lebensbereiche zentral über ideologische Versprechen abgestützt, die vormals als Kritik gegen Ausbeutung und Herrschaft fungierten (vgl. dazu u.a. Boltanski/Chiapello, 2003).

Aus dem bisher Dargelegten lässt sich entnehmen, dass der Begriff der Prekarisierung ambivalent besetzt ist. „Prekarisierung steht also für ein umkämpftes Terrain: ein Terrain, auf dem die Ansätze, einen neuen Ausbeutungszyklus in Gang zu setzen, auf die Wünsche und subjektiven Verhaltensweisen treffen, in denen das Aufbegehren gegen das „alte“, fordistisch genannte Arbeitsregime und die Suche nach einem anderen, freien, ja auch „flexiblen“ Leben sich äußert.“ (Frassanito-Netzwerk, 2005). Darüber hinaus bedeutet(e) insbesondere für Frauen die Aufnahme eines wenn auch prekären Lohnarbeitsverhältnisses *auch* einen emanzipatorischen Schritt aus dem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis, wie es in der (fordistischen) Ehe institutionalisiert war, um so in neuer Form in den gesellschaftlichen Prozessen eingebunden zu sein. Der Preis dafür ist aber eben meist der Eintritt in ein sozial und rechtlich unsicheres Lohnarbeitsverhältnis, das den Prämissen der Selbstführung und des Selbstmanagements folgt.

Unseres Erachtens nach liegen genau in dieser Brüchigkeit bzw. Ambivalenz die Potentiale des Begriffs „Prekarisierung“. Denn ähnlich wie die (feministische) Kritik an dem fordistischen Arbeitsbegriff aufzuzeigen intendierte[4], könnte nun der Begriff der Prekarisierung wiederum die allgemeinen Strukturen kapitalistischer Arbeit und die Reduzierung der einzelnen Individuen auf Mittel zur Mehrwertproduktion sichtbar machen. Denn gerade am Grad der tatsächlichen Selbstbestimmung lässt sich der ideologische Gehalt neoliberaler Versprechen nach mehr Autonomie, Verantwortung und Flexibilität aufzeigen. Nimmt man diese Versprechen ernst, zeigt sich, dass sich die gegenwärtige Flexibilisierung der Arbeits- und Lebensverhältnisse unter den Vorzeichen der kapitalistischen Akkumulationsdynamik gegen die ursprüngliche Stoßrichtung der Forderungen der Individuen richtet.

Aus einer historischen Perspektive heraus kann also mit dem Begriff der „Prekarisierung“ aufgezeigt werden, dass hinter dieser herrschaftlichen Aneignung der einstigen Forderungen der Wunsch



Tonfilm
hier diente ein magnettonband als filmnegativ und zugleich tonspur. das magnettonband diente als filmnegativ.

nach selbstbestimmten Arbeits- und Lebensbedingungen stand und steht. Darin liegen folglich auch die Möglichkeiten für widerständiges Denken und Handeln: Wenn die gegenwärtige Debatte über Prekarisierung auch ein Nachdenken über jene Frage initiiert, wie das „ursprünglich" kritische Potential wieder sichtbar und politisierbar gemacht werden kann, wäre diese Widersprüchlichkeit in Handlungsfähigkeit übersetzbar. Dadurch ließe sich auch das gegenwärtige Bedrohungsszenario, das sich um den Begriff der Prekarisierung und „a-typischen" Beschäftigung gebildet hat und so als Herrschaftsmittel fungieren kann, durchbrechen. Denn dann könnte aufgezeigt werden, dass die Prekarisierung der Arbeits- und Lebensweisen und damit einhergehend die Tendenz des gegenwärtigen Kapitalismus, die Grenzen zwischen Arbeit und Leben im Dienste steigender Mehrwertproduktion aufzulösen, nicht wie ein Naturgesetz in einem neoliberalen Kapitalismus über die Individuen hereinbricht, sondern Ausdruck widersprüchlicher gesellschaftlicher Prozesse ist. Diese Sichtweise eröffnet die Frage, wie an diese kritischen Forderungen – nach selbstbestimmten Arbeits- und Lebensbedingungen – „von unten" wieder anzuschließen wäre.

e-mail: gundulaludwig@yahoo.de
birgit@subnet.at

Literatur:

Altvater, Elmar; Sachzwang Weltmarkt. VSA-Verlag,, Hamburg, 1987

Boltanski, Luc / Chiapello, Eve; Der neue Geist des Kapitalismus. UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2003

Frassantio-Netzwerk: Prekär, Prekarisierung, Prekariat. Bedeutungen, Fallen und Herausforderungen eines komplexen Begriffs, und was das mit Migration zu tun hat …, 2005. http://www.labournet.de/diskussion/arbeit/realpolitik/prekaer/frassanito.html, abgefragt am 11.5.2005

Gramsci, Antonio; Gefängnishefte; Kritische Gesamtausgabe. Hg. vom Deutschen Gramsci-Projekt unter der wissenschaftlichen Leitung von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug et.al. Argument-Verlag, Hamburg, 1991ff

Haug, Frigga; Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse. In: Das Argument 243, Hamburg, 2001, S. 761-787

Krasmann, Susanne; Gouvernementalität der Oberfläche. Aggressivität (ab-)trainieren beispielsweise. In: Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Hg. von Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 2000, S. 194-226

Pühl, Katharina; Geschlechterpolitik im Neoliberalismus. In: Widerspruch 44, Beiträge zu sozialistischer Politik: Feminismus, Gender, Geschlecht, Zürich, 2003, S. 61-83

Anmerkungen:

1 Selbst wenn Frauen in Lohnarbeitsverhältnissen beschäftigt waren bzw. sind, verfüg(t)en sie über ein deutlich geringeres Einkommen als ihre männlichen Kollegen, was als Ausdruck dieser ideologischen geschlechtsspezifischen Normalitätsvorstellungen interpretiert werden kann.

2 Ein (kleiner) Teil der Frauen verfügt über die Mittel, diesen Widerspruch durch Delegation der Arbeit aufzulösen: Dabei lässt sich eine neue Form der Arbeitsteilung beobachten, die sich entlang der Linie der nationalstaatlichen Herkunft von Frauen vollzieht. In diesem Zusammenhang übernehmen zunehmend MigrantInnen nicht nur die Haus- und Pflegearbeiten, sondern werden auf einer ideologischen Ebene zur (neuen) Verkörperung „weiblicher Eigenschaften" wie beispielsweise Wärme und Fürsorge.

3 Andererseits liegt aber auch gerade hierin die Brüchigkeit des „neuen Kapitalismus". Darauf wollen wir im weiteren Verlauf des Artikels zurückkommen.

4 Wie oben angeführt bezog sich diese Kritik darauf, dass die bestehende Form der Arbeit respektive der Arbeitsteilung von herrschaftlichem Charakter ist.

Paul Pop

Rot-Schwarze Flitterwochen: Marx und Kropotkin für das 21.Jahrhundert

Anarchismus und Kommunismus waren im 20. Jahrhundert zwei feindliche Brüder. Beide gaben vor, eine soziale Revolution und klassenlose Gesellschaft verwirklichen zu wollen und doch bekämpften sie sich bis auf das Messer. Wer kennt sie nicht, die emotionalen Debatten um den Aufstand von Kronstadt von 1921 und den „Sommer der Anarchie" in Spanien 1936. Während die AnarchistenInnen den KommunistenInnen vorwarfen, nur eine neue Diktatur einer Minderheit etablieren zu wollen, glaubten die KommunistenInnen die AnarchistenInnen sabotierten durch ihre Kritik an der „Diktatur des Proletariats" die Revolution.

Heute, nach dem alle Versuche eines Staatssozialismus mit Parteiherrschaft gescheitert sind, ist es an der Zeit die Frage aufzuwerfen, ob sich die Widersprüche zwischen Kommunismus und Anarchismus[1] (wie Staatstheorie, Organisationsfrage und Verfasstheit der nachkapitalistischen Gesellschaft) relativiert haben. Dabei geht es darum, die Leseart der marxschen Staatstheorie von Lenin in „Staat und Revolution" kritisch zu hinterfragen und Marx´ Theorie von der Kommune als „Revolution gegen den Staat" als solche zu rekonstruieren, um sie mit der anarchistischen Interpretation der Pariser Kommune zu vergleichen. Der größte Gegensatz in der Frage „Staat und Revolution" verläuft nämlich nicht zwischen Kommunismus und Anarchismus, sondern zwischen Marx und dem Anarchokommunismus auf der einen Seite und den bolschewistischen Theorien von Lenin, Stalin und Mao auf der anderen Seite. Es soll die Frage aufgeworfen werden, in welche der beiden Lager Bakunin gehört. Die große Schwierigkeit das Verhältnis der AnarchistenInnen zu Marx zu bestimmen, liegt darin, dass sie meistens die Positionen der deutschen Sozialdemokratie (wie „Volksstaat" und Staatssozialismus) für die Theorien von Marx hielten. Dadurch war ihre Kritik am „Marxismus" häufig eine geniale Kritik an der von Lassalle etatistisch geprägten SPD.[2] Die deutsche ArbeiterInnenbewegung kritisierte Marx leider fast ausnahmslos in Briefen. Bakunin und Kropotkin scheinen hingegen wichtige Schriften von Marx nie gelesen zu haben.

In diesem Artikel soll es nicht darum gehen nun die wahre Lesart von Marx und Kropotkin vorzuschreiben und Unterschiede zu kaschieren, sondern die Frage nach der Vereinbarkeit von marxschem Kommunismus und kropotkinschem Anarchokommunismus zu stellen sowie zu untersuchen, was heute von beiden Konzepten übrig bleibt. Mein Ziel der Lektüre der AnarchistInnen ist nicht möglichst viele Stellen zu finden, die vom Marxismus abweichen, sondern Ideen herauszuarbeiten, die uns heute bei der Entwicklung einer Theorie der Befreiung weiterbringen.

A: Staat und Revolution: War Marx Anarchist?

Marx Stellung zum Staat in der Revolution und nachkapitalistischen Gesellschaft lässt sich im wesentlichen in zwei Phasen einteilen: Vor der

Pariser Kommune von 1871 und danach: Im „Kommunistischen Manifest“ von 1848 stellten sich Marx und Engels die Herrschaft des Proletariats als schrittweise Ausdehnung der staatlichen Kontrolle über die Wirtschaft- bis zur staatlichen Zentralisation des Eigentums- vor. Die Erkämpfung der Demokratie sei der erste Schritt zur Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse. „Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsmittel in den Händen des Staates, d.h. des als herrschende Klasse organisierte Proletariat, zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren“ (Marx/Engels, Band I, 1972: S.437f.). Dazu seien „despotische Eingriffe“ ins Eigentumsrecht nötig, wie die Enteignung des Grundeigentums, Abschaffung der Erbschaftssteuer, Zentralisation des Kredits in den Händen der monopolitischen Staatesbank, Einführung des Arbeitszwanges u.s.w.. Wenn das Privateigentum und die Klassen schließlich abgeschafft seien, trete anstelle der öffentlichen Gewalt eine „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Ein Jahr zu vor hatte Engels in „Grundsätze des Kommunismus“ die Idee vertreten, dass die Enteignung des privaten Kapitals auch durch die Konkurrenz der Staatsindustrie vorangetrieben werde könne (ebenda: S.347).

ArbeiterInnen sollten auf Nationalgüter und Staatsfabriken beschäftigt werden und so die privaten Fabriken, solange sie noch bestehen würden, den selben Lohn wie der Staat zahlen müssen. „Ist einmal der erste radikale Angriff gegen das Privateigentum geschehen, so wird das Proletariat sich gezwungen sehen, immer weiter zu gehen, immer mehr alles Kapital, allen Ackerbau, alle Industrie, allen Transport, allen Austausch in die Hände des Staates zu konzentrieren (...). Endlich, wenn alles Kapital, alle Produktion und aller Austausch in den Händen der Nation zusammengedrängt sind, ist das Privateigentum von selbst weggefallen, das Geld überflüssig geworden“ (ebenda: S.348). Weder Marx und Engels reden hier von der Abschaffung des Kapitals, sondern von seiner Konzentration in den Händen des Staates. Das Kapital ist ja nicht nur tote Arbeit, sondern auch ein gesellschaftliches Verhältnis, das sich nicht aufhebt nur weil es staatlich wird. Aus heutiger Sicht ist Engels Argument, dass die Verstaatlichung der Schlüsselindustrien eine komplette Abschaffung des Privateigentums automatisch nach sich ziehen würde, nicht einleuchtend. In Ländern wie Großbritannien oder Österreich wurden nach dem 2. Weltkrieg große Teile der Industrie verstaatlicht, dass Privateigentum an Produktionsmitteln als solches wurde dadurch kein bisschen in Frage gestellt.

Engels Ausführungen nehmen teilweise Lenins Konzeption des Staatskapitalismus der „Neuen Ökonomischen Politik“ vorweg, in der Staats- und Privatsektor mit einander konkurrieren. Was Engels hier vorschlägt, ist nichts weniger als ein lückenloser Staatskapitalismus, der alles kontrolliert und wenn er alles kontrolliert, sich selbst überflüssig macht. Die Staatstätigkeit muss also verstärkt werden, damit sie überflüssig wird. Die Dialektik macht´s möglich. Was Bakunin und Kropotkin am „autoritären“ Kommunismus kritisieren, war in den meisten Fällen diese Konzeption von 1848.

Die Kommune als Revolution gegen den Staat

Als sich 1871 im Zuge der französischen Niederlage gegen Preußen die Pariser ArbeiterInnen und KleinbürgerInnen erhoben und die Pariser Kommune gründeten, vollzog sich eine radikale Wende in Marx Staatskonzeption. Er legte seine Interpretation der Pariser Kommune in der Schrift „Bürgerkrieg in Frankreich“ sowie in ihrem „Ersten Entwurf“ dar. Obwohl die Kommune später, besonders von Lenin, als die erste „Diktatur des Proletariats“ definiert wurde, kommt dieser Begriff in Marx´ Schrift kein einziges Mal vor. Marx schrieb, dass die Maßnahmen der Kommune außer ihrer Tendenz nichts Sozialistisches enthielten (Marx/Engels, Band 4, 1972: S.40), ihre wichtigsten Maßregeln zur Rettung der Mittelklasse ergriffen wurden (ebenda: S.36). Erst 20 Jahre später schrieb Engels in einer neuen Einleitung zu dieser Schrift, die Pariser Kommune sei die Diktatur des Proletariats gewesen (Schneider, Band II, 1971: S.57).

Die Beschlüsse und Pläne der Kommune umfassten: Verbot von Nachtarbeit für BäckergesellenInnen, Rückzahlung von Lohnabzügen an die ArbeiterInnen, kostenloser Schulunterricht und Lehrmaterial, Gründung von freien Universitäten, Trennung von Staat und Kirche, Nationalisierung der Kirchenländereien, Verbrennung der Guillotine, Entlassung der politischen Gefangenen, Entwaffnung der regierungstreuen Nationalgarde, Aufstellung einer Nationalmiliz, Entlastung der BäuernInnen von Kriegssteuern, Aufhebung der Gewaltenteilung und Einführung eines imperativen Mandats der Abgeordneten (jederzeitige Abwählbarkeit).

Nur die Betriebe von UnternehmerInnen, die geflüchtet waren, sollten gegen Entschädigung in genossenschaftliches Eigentum überführt werden. Deutlich wird an diesen Beschlüssen, dass das Prinzip des kapitalistischen Privateigentums im wesentlichen unangetastet blieb und keine sozialistische Umwälzung durchgeführt wurde. Die ökonomischen Maßnahmen gingen keinesfalls über den Rahmen einer bürgerlichen Revolution hinaus.

Der größte Verdienst der Kommune sei die Schaffung der Kommune selbst gewesen, so Marx (vgl. ebenda: S.26). Das Neue und Revolutionäre an ihr war für Marx ihre Revolution gegen den modernen Staat: „Die Kommune war eine Revolution gegen den Staat selbst, gegen diese übernatürliche Fehlgeburt der Gesellschaft; sie war eine Rücknahme des eignen gesellschaftlichen Lebens durch das Volk und für das Volk. Sie war nicht eine Revolution, um die Staatsmacht von einer Fraktion der herrschenden Klasse an die andre zu übertragen, sondern eine Revolution, um diese abscheuliche Maschine der Klassenherrschaft selbst zu zerbrechen" (ebenda: S.22f.). Die Regierung der Kommune löste den staatlichen Repressionsapparat auf und ersetzte das stehende Heer durch die Miliz.

Die Kommune wollte außerdem die alte zentralistische Regierung durch die Selbstverwaltung der ProduzentInnen in den Provinzen, bis in das kleinste Dorf hinein, ersetzen (ebenda: S.75). Für Marx war die Pariser Kommune im Wesentlichen eine Regierung der ArbeiterInnenklasse und die „endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte" (ebenda: S.78). Für Marx war es also gar nicht so entscheidend, ob die Delegierten der Kommune alle ArbeiterInnen und sozialistische RevolutionärInnen waren. Tatsächlich bestritten weder Marx noch die AnarchistInnen, dass ihre VertreterInnen gegenüber den JakobinerInnen, also den radikalen KleinbürgerInnen in der Minderheit waren. Marx sah es als zentral an, dass die Kommune mit ihrem imperativen Mandat, also der Basisdemokratie, die Form für die künftige Befreiung entdeckt hatte. So ist es auch überflüssig nachweisen zu wollen, dass die Pariser Kommune ein Produkt des Kleinbürgertums und HandwerkerInnen ist und nicht eine Herrschaft des Industrieproletariats.

Marx argumentierte auch vom Standpunkt der gesellschaftlichen Kosten gegen den Staat. Die Rücknahme der Staatsgewalt durch die Gesellschaft und die Einführung eines ArbeiterInnenlohnes für Verwaltungstätigkeit bringe die Befreiung der Arbeit, indem sie „unproduktive und schädliche Tätigkeit der Staatsparasiten abschafft" und die Ursachen beseitigt, „denen ein riesiger Anteil des Nationalproduktes für die Sättigung des Staatsungeheuers zum Opfer gebracht wird" (ebenda: S.28). Die Verschwendung des gesellschaftlichen Reichtums für die Bürokratie war später für die LeninistInnen kein Argument mehr, das sie gegen den Staat anführten.

In der Einführung der Kommune in allen Städten sah Marx den entscheidenden Schlag gegen die Reaktion. „Ganz Frankreich würde sich zu selbstständigen und sich selbst regierenden Kommunen organisieren, das stehende Herr durch die Volksmiliz ersetzt, die Armee der Staatsparasiten beseitigt, die klerikale Hierarchie durch die Schullehrer ersetzt, die Staatsgerichte in Organe der Kommune verwandelt werden; die Wahlen in die nationale Vertretung wären nicht mehr eine Sache von Taschenspielerstücken einer allmächtigen Regierung; sondern der bewusste Ausdruck der organisierten Kommunen; die Staatsfunktionen würden auf einige wenige Funktionen für allgemeine nationale Zwecke reduziert" (ebenda: S.27).

Während die Position zum Staat in der Kommune-Schrift glasklar ist (Revolution gegen den Staat als solches), gibt es aber auch bei Marx an anderen Stellen Hinweise auf die Idee einer Übergangsetappe und der Nutzung des Staates durch das Proletariat. So hieß in der „Kritik des Gothaer Programms" der SPD von 1875: „Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andere. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts andres sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats" (Marx/Engels, Band IV, 1972: S.379). Diese Widersprüche können nicht ignoriert werden, aber es ist doch möglich, sich für eine „anarchistische" Leseart von Marx zu entscheiden.

Lenin: Den alten Staat durch einen neuen ersetzen

Am Vorabend der Oktoberrevolution unternahm Lenin eine große Studie zur Staatstheorie. Er begann nicht die russische Verhältnisse zu untersuchen, sondern trug alle Äußerungen von Marx und Engels, die ihm wichtig erschienen, zusammen. Sie wurden später unter dem Titel „Marxismus und Staat" herausgegeben und bildeten die Grundlage für die Schrift „Staat und Revolution".

Lenin unterteilte 1917 die Gesellschaft nach dem Sieg der sozialistischen Revolution in zwei Phasen: In der ersten oder niederen Phase des Kommunismus, dem Sozialismus, seien die Produktionsmittel schon gesellschaftlich, aber das „bürgerliche Recht" würde noch wie ein Muttermal an der neuen Gesellschaft haften (Lenin 1989: S.106f). Dieses „bürgerliche Recht", alle werden nach ihrer Leistung entlohnt, sei ungleich, weil es auf völlig unterschiedliche Individuen angewandt würde. Der Staat bliebe in dieser ersten Phase des Kommunismus bestehen, erst um den Widerstand der ehemaligen Ausbeuterklassen niederzuhalten und dann um das „bürgerliche Recht" zu wahren. Damit alle Menschen lernen, an der Verwaltung des Staates teilzunehmen, nannte Lenin folgende Voraussetzungen:

filmisches
alphabeth
1971

extrem
reduzierter
konkreter
film
der film
zeigt
das paradox
verhältnis
von film
und schrift
sprache.
Länge 26 ka
(1/24 sec)=
1,5 sec

6



- Allgemeine Schulbildung
- „ferner die ‚Schulung und Disziplinierung' von Millionen von ArbeiterInnen durch den umfassenden, komplizierten vergesellschafteten Apparat der Post, der Eisenbahnen, der Großbetriebe, des Großhandels, des Bankwesens"
- die Ersetzung der KapitalistInnen und BeamtInnen bei der Kontrolle und Verteilung der Produktion durch die bewaffneten ArbeiterInnen und das bewaffnete Volk
- sowie eine umfassende Rechnungsführung (ebenda: S.116).

„Alle Bürger verwandeln sich hier in entlohnte Angestellte des Staates, den die bewaffneten Arbeiter bilden. (....) Die gesamte Gesellschaft wird ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn" (ebenda: S.116f.). Lenin betonte aber, dass die Verwirklichung dieser gesellschaftlichen „Fabrikdisziplin" nicht das Endziel sei, sondern nur eine Stufe, um weiter vorwärts schreiten zu können (ebenda: S.117). Wie Engels 1847 stellt sich Lenin 1917 den Sozialismus als eine Ausdehnung der Staatstätigkeit vor, der sogar alle Bürger zu „Beamten" macht.

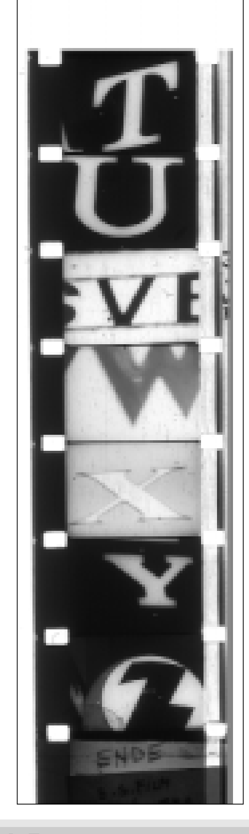
In der zweiten Phase des Kommunismus würde, wenn alle die Fähigkeiten zum freiwilligen Arbeiten und zur Leitung der Produktion erworben hätten, das Leistungsprinzip durch das kommunistische Motto „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" ersetzt werden (ebenda: S.110). Mit den Klassen und dem „bürgerlichen Recht" würde dann auch der Staat völlig absterben. Für Lenin gab es im wesentlichem vier Merkmale der kommunistischen Gesellschaft: Gesellschaftliches Eigentum, das Verschwinden des „bürgerlichen Rechts", der Klassen und des Staates.

In seiner Polemik gegen den späteren Linkskommunisten Pannekoek belehrt ihn Lenin: „Die Marxisten halten es für notwendig, dass das Proletariat nach der Eroberung der politischen Macht die alte Staatsmaschinerie völlig zerstört und sie durch eine neue, eine nach dem Typ der Kommune gebildete Organisation der bewaffneten Arbeiter ersetzt (...). Die Anarchisten verwerfen sogar die Ausnutzung der Staatsgewalt durch das revolutionäre Proletariat" (ebenda: S. 130). „Die Revolution darf nicht darin bestehen, dass die neue Klasse mit Hilfe der alten Staatsmaschinerie kommandiert und regiert, sondern muss darin bestehen, dass sie diese Maschine zerschlägt und mit Hilfe einer neuen Maschine kommandiert und regiert ... (ebenda: S.132). Die Unterschiede zwischen den Auffassungen von Lenin in „Staat und Revolution" und denen von Marx in „Bürgerkrieg in Frankreich" sind gravierend: Während Lenin vertrat, dass die ArbeiterInnenklasse mit Hilfe des Staates als Unterdrückungsinstrument in der Periode des Sozialismus die Voraussetzung für das Abstreben des Staates vorbereiten sollte, war für Marx die proletarische Revolution gegen den modernen Staat als solches gerichtet und ihr Hauptinhalt die Zerstörung der Staatsmacht und ihre Ersetzung durch die Selbstverwaltung der ProduzentInnen. Lenin ging es hingegen um den Austausch der alten Maschine durch eine neue. Eine Übergangperiode des Sozialismus kommt bei Marx zumindest in der Kommune-Schrift nicht vor.

Stalins Staat im Kommunismus

Nach dem Tod Lenins wurde das Erbe der Rätedemokratie völlig verworfen. Im Unterschied zu Lenin spielte das Modell der Pariser Kommune in Stalins Staats- und Kommunismusauffassungen keine Rolle mehr. Im „Kurzem Lehrgang der Geschichte der KPdSU (B)", der voll mit Lenin-Zitaten ist, gibt es kein einziges Zitat aus „Staat und Revolution". Da für Lenin der Staat ein Instrument zur Unterdrückung einer Klasse durch die andere war, glaubte er, der Staat würde mit den Klassen untergehen. Stalin korrigierte auf dem 18. Parteitag der KPdSU 1939 diese Auffassung. Wenn die UdSSR in den Kommunismus einträte, während der Sozialismus noch nicht weltweit gesiegt habe, würde der Staat weiter bestehen bleiben (Stalin, Band 14, 1976: S.229).

Diese Theorie muss im Zusammenhang mit Stalins These betrachtet werden, dass sich der Klassenkampf mit Voranschreiten des Sozialismus verschärfen würde und deshalb die Diktatur nicht abgeschwächt, sondern verstärkt werden müsse (ebenda: S.136 sowie Stalin 1974: S.53f.). Während bei Lenin die Gesellschaft ohne Staat und Klasse noch als Belohnung für die Übergangsphase der disziplinierten „Gesellschaft als eine Fabrik" propagiert wird, ver-



schiebt Stalin das Absterben des Staates auf den Sankt-Nimmerleinstag. Stalin führte in „Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der UdSSR“ von 1952 seine Vorstellungen über Bedingungen für die Verwirklichung des Kommunismus aus:

1. Ununterbrochenes Wachstum der Produktion bei vorwiegender Steigerung der Produktion von Produktionsmitteln (vor allem Schwerindustrie)
2. Allmählicher Übergang vom Kollektiv- zum Volkseigentum und Ersetzung der Warenzirkulation durch ein System des Produktenaustauschs, damit die Zentralgewalt oder ein anderes gesellschaftliches Zentrum die Gesamterzeugung der Produktion erfassen kann
3. Erreichung eines kulturellen Wachstums der Gesellschaft, damit alle Mitglieder die körperlichen und geistigen Fähigkeiten erhalten, um ihren Beruf frei zu wählen. Dafür sei es notwendig, den Arbeitstag auf mindestens sechs bis fünf Stunden zu verkürzen, damit die Menschen genug Zeit zur Bildung bekämen (Stalin 1972: S.80f.).

Der Staat war für Stalin nicht nur der Haupthebel zum Aufbau des Sozialismus, sondern auch für den Übergang zum Kommunismus. Besonders die richtige Anpassung der Produktionsverhältnisse an die Produktivkräfte sei Aufgabe der leitenden Organe (Stalin 1972: S.80). So sprach Herbert Marcuse in seiner Analyse des sowjetischen Marxismus zu Recht davon, dass in Stalins Konzept der Kommunismus als eine „Verwaltungsmaßnahme“ eingeführt werden sollte (Marcuse 1969: S.162).

Stalin legte dar, dass, solange der Staat besteht (also bis zum weltweiten Sieg des Sozialismus), die Produktionsmittel Eigentum des Staates bleiben müssen. Danach werde der Staat absterben, aber die Gesellschaft bestehen bleiben. „Folglich wird das allgemeine Volkseigentum dann nicht mehr vom Staat übernommen werden (...), sondern von der Gesellschaft selbst, vertreten durch ihr zentrales leitendes Wirtschaftsorgan“ (Stalin 1972: S.103). An diesem Zitat werden zwei Probleme deutlich: Zum einen verwaltet der Staat das Volkseigentum, damit scheint es keinen Unterschied zwischen Staats- und Volkseigentum zu geben, zum anderen: Was unterscheidet einen Staat von einem „zentralem leitendem Wirtschaftsorgan“?

Stalins kommunistischer Staat reiht sich ein in die Ideologie des „adjektivischen Sozialismus“ (Robert Kurz) (sozialistische Warenproduktion, sozialistisches Wertgesetz, sozialistische Ehe, sozialistische Kleinfamilie, sozialistischer Realismus u.s.w.), die eine sozialistische oder gar kommunistische Nutzung von bürgerlichen Kategorien suggerierte, von denen die „sozialistische Marktwirtschaft“ der KPCh der kreative Höhepunkt ist. Wenn mensch das Wort Kommunist von Kommune herleitet, dann war Stalin keiner.

Abschaffen statt Absterben!

Die AnarchistInnen sprachen im Unterschied zu Engels nicht vom Absterben des Staates, sondern von der Notwendigkeit ihn abzuschaffen. Engels kritisierte in einem Brief vom 24.1.1872 Bakunins Position zum Staat. Er behaupte, „der Staat habe das Kapital geschaffen, der Kapitalist habe sein Kapital bloß von der Gnade des Staats. Da also der Staat das Hauptübel sei, so müsse man vor allem den Staat abschaffen, dann gehe das Kapital von selbst zum Teufel; während wir umgekehrt sagen: schafft das Kapital, die Aneignung der gesamten Produktionsmittel in den Händen weniger, ab, so fällt der Staat von selbst“ (Marx/Engels Band IV: S.455). Bakunin (1814-1876) hatte mit seiner These bezogen auf Russland nicht ganz unrecht. Hier war es tatsächlich der Staat, der die Industrialisierung in Gang setzte. Das Industriekapital befand sich überwiegend im ausländischen Besitz. Einen modernen Kapitalismus kann es ohne Staat nicht geben. Auch war Engels´ Kritik ungerechtfertig, wenn er Bakunin unterstellte, er wolle die Abschaffung des Staates ohne vorherige soziale Umwälzung. Für Bakunin war beides ein Akt der Zerstörung, der in einem zusammenfiel. Aus heutiger Sicht wirkt Engels Position grotesk. Gerade die Enteignung des Kapitals hat in Russland und China einen noch nie vorher dar gewesenen starken Staat geschaffen, der alle Bereiche des Lebens kontrollieren wollte. Stalins „Säuberung“ fanden nach der „Abschaffung der AusbeuterInnenklassen“, Maos Krieg gegen die Bauernschaft während des „Großen Sprungs“ nach dem erfolgreichen Abschluss der Kollektivierung der Landwirtschaft statt. Der Staat wurde auch nach dem Verschwinden der „AusbeuterInnenklassen“ immer stärker und repressiver.

Deshalb haben die AnarchistInnen heute Recht, dass der Staat abgeschafft werden muss. Es gibt keinen Automatismus der Befreiung. Nur durch die bewusste Ersetzung des Staates durch die „generalisierte Selbstverwaltung“ (Guy Debord), nur durch den bewussten Akt der Menschen kann der Staat gleich neben die Axt ins Museum gestellt werden und nicht durch das Warten auf das Durchsetzen einer stalinschen Dialektik, wie: Wenn wir wollen, dass der Staat eines schönen Tages abstirbt, müssen wir ihn verstärken. Die soziale Umwälzung fällt zum Teil mit dem Aufbau der „generalisierten Selbstverwaltung“ zusammen. Bis die Gesellschaft aber wirklich in der Lage ist, sich ohne Staat selbst zu verwalten, kann es einige Zeit dauern. Die Verwirklichung der Selbstverwaltung ist ein schöp-

ferischer Prozess und nicht nur einfach ein Akt der Zerstörung, indem ein Revolutionsführer im Hotel de Ville die Abschaffung des Staates verkündet.

B. Die Organisationsfrage: War Bakunin Leninist?

Neben der Stellung zum Staat war die Organisationsfrage immer ein kontroverser Streitpunkt zwischen KommunistInnen und AnarchistInnen. Schon zwischen Bakunins „Internationaler Allianz der sozialistischen Demokratie" und dem von Marx geführten „Generalrat der Internationen Arbeiterassoziation" tobte ein heftiger Kampf um die Frage der Organisation, bei dem auf beiden Seiten mit vernichtenden Vorwürfen nicht gespart wurde. Marx und Engels bezeichneten Bakunin mehrfach als „russischen Spion". Bei Bakunin vermischte sich der Hass auf die Beiden schließlich mit seinem Antisemitismus.[3] Hier sollen nur einige inhaltliche Fragen der Auseinandersetzung bzgl. der Revolutionstheorie behandelt werden.

Die AnhängerInnen Bakunins forderten, dass die Organisation der RevolutionärInnen den Keim der zukünftigen Gesellschaft bilden und deswegen sich möglichst ihrem Ideal von Freiheit und Förderation annähern sollte. Marx und Engels machten sich in der Schrift „Die angebliche Spaltungen in der Internationale" über diese Position lustig: „Mit anderen Worten, wie die Klöster des Mittelalters das Ebenbild des himmlischen Lebens repräsentieren, soll die Internationale das Ebenbild des neuen Jerusalems werden, dessen ‚Keim' die Allianz in ihrem Schoß trägt. Die Pariser Föderierten hätten keine Niederlage erlitten, wenn sie begriffen hätten, dass die Kommune, ‚der Keim der künftigen menschlichen Gesellschaft' war, und sich jeder Disziplin und aller Waffen entledigt hätten, Dinge, die verschwinden müssen, sobald es keine Kriege mehr gibt" (Marx/Engels, Band IV, 1972: S.155). Sicher haben Marx und Engels hier Recht, dass es unmöglich ist, eine Organisation im Kapitalismus nach dem Ebenbild der kommunistischen Gesellschaft zu bilden. Die Menschen, die in ihr arbeiten, sind auch als RevolutionärInnen von der bürgerlichen Gesellschaft geprägt. Außerdem wissen wir nicht im Detail, wie eine nachkapitalistische Gesellschaft aussehen wird. Im Kampf gegen den Kapitalismus kann es unter Umständen nicht immer möglich sein, autoritäre Strukturen, Geheimhaltung und Konspirativität zu vermeiden.

So einfach, wie es sich Engels in einem Brief an einen italienischen Anhänger Bakunins machte, ist es aber auch nicht: „Es war der Mangel an Zentralisation und an Autorität, der die Pariser Kommune das Leben gekostet hat. Machen sie mit der Autorität usw. nach dem Siege, was Sie wollen, doch für den Kampf müssen wir alle unsere Kräfte zusammenballen und sie auf einen Angriffspunkt konzentrieren" (ebenda: S.454). Die Kommune wäre in der damaligen Situation wahrscheinlich auch mit mehr Zentralisation und Autorität im Blut erstickt worden. Engels legte hier die Grundlage für die späteren leninistischen und trotzkistischen Legenden, die fast jede Niederlage von Aufständen mit dem Mangel einer richtigen und zentralistischen Führung erklärten.

Dass die Organisationsform nach und vor dem Sieg der Revolution gerade in einem logischen Zusammenhang steht, hat die Geschichte gezeigt. Eine Partei, wie die KPChina, die durch 20 Jahre Bürgerkrieg als Armee-Partei an die Macht kam, konnte sich aus dieser geschichtlichen Erfahrung zu Lebzeiten der Hauptakteure nie befreien. Die Kriegswirtschaft des Bürgerkrieges wurde als Vorwegnahme des Kommunismus idealisiert, innerparteiliche Demokratie entwickelte sich nie und Mao Zedong sah in der Führung eines Krieges und dem wirtschaftlichen Aufbau einer neuen Gesellschaft im Grunde keine unterschiedlichen Aufgaben. Auch in Russland prägte der Bürgerkrieg die Bolschewiki. Hatte man im Kampf gegen die Weißen schon „Läuse" zerquetscht (Ernst Busch) und die Welt von „Ungeziefer" gereinigt (Lenin), so dehnte sich der Terror gegen die als „Schädlinge" (Stalin) eingestuften Teile der Bevölkerung immer weiter aus- bis schließlich in die eigene Partei. In allen Volksdemokratien wurden demokratische Rechte gerade nach der sozialistische Umwälzung abgeschafft, weil die Phase der demokratischen Etappe vorbei war. Der autoritäre und undemokratische Charakter einer Organisation scheint sich „nach dem Siege" zu verstärken und nicht abzuschwächen.

Den Zusammenhang zwischen der Vorstellung mit Hilfe des Staates die Gesellschaft zu verändern und der Organisationsform hier und heute, hat John Holloway überzeugend herausgearbeitet. Wird die Eroberung der Staatsmacht als Schlüssel begriffen, dann werden die jungen RevolutionärInnen, zu BürokratInnen oder SoldatInnen ausgebildet und es entsteht folgende Logik: „‚Baut zuerst die Armee auf, baut zuerst die Partei auf, dann können wir uns der Macht, die uns unterdrückt, entledigen.' Der Aufbau der Partei (oder Aufbau der Armee) überschattet dann bald alles andere. Was ursprünglich negativ war (die Ablehnung des Kapitalismus), wird in etwas Positives verwandelt (Aufbau von Institutionen, Aufbau der Macht). Die Einführung in die Eroberung der Macht wird zwangsweise zu einer Einführung der Macht selbst. Die Eingeweihten lernen die Sprache, Logik und Beherrschung der Macht (...). Differenzen innerhalb der

Organisation werden zu Machtkämpfen. Manipulation und Beeinflussung werden zum Lebensstil" (Holloway 2004: S.26).

Dorfgemeinschaft als Sozialismus

Diese Kritik von Holloway gibt auch für Bakunin, der in der Organisationsfrage nicht frei von Widersprüchen war. Er vertrat, obwohl er viel von Freiheit redete, in vielen Schriften ähnlich wie Lenin eine autoritäre Avantgarde-Theorie der Revolution. In einen Brief an Sergej Necaev, dem Autor des legendären „Revolutionären Katechismus", legt Bakunin seine Revolutionstheorie für Russland dar. Im Gegensatz zu Necaev glaubte er nicht, dass eine revolutionäre Geheimorganisation ohne das Volk den Staat stürzen könnte (Bakunin 1980: S.64f.). Die Revolutionäre könnten dem Volk, sprich den BäuerInnen, kein Programm aufzwingen, weil es schon eines hätte, nämlich die freie Dorfgemeinde befreit vom staatlichen Druck. Den dörflichen Gemeindebesitz hätten die BäuerInnen in Aufständen gegen die GroßgrundbesitzerInnen immer wieder verteidigt. Die oberste Pflicht der Geheimorganisation sei, die Massen wachzurütteln und die einzelnen BäuerInnenaufstände zu einem großen Volksaufstand zu vereinigen (ebenda: S.68). Im Westen müsse die künftige soziale Ordnung erst durch die Revolution neu geschaffen werden. „Bei uns ist die Arbeit schon getan. Sobald die Revolution ausbrechen wird, sobald der Staat – und mit ihm alle Beamten – zusammenbrechen wird, wird sich das russische Dorf von sich aus organisieren ... (ebenda: S.71). Um diese Bewegung ins Rollen zu bringen, bräuchte man aber eine Avantgarde. Bakunin denkt hier an die 3/4 der akademischen Jugend, die ohne Anstellung sind, und verarmte Adelige. „Wenn das Volk das revolutionäre Heer ist, ist das unser Stab, ist das die wertvolle Substanz der geheimen Organisation" (ebenda: S.72). Im Prinzip haben wir es hier mit exakt derselben Avantgarde-Theorie wie bei Lenin zu tun, nur das Lenin sich auf die ArbeiterInnen stützen will. Als die Bolschewiki im Oktober 1917 in Russland die Macht erobern, bleibt Lenin nichts anderes übrig, als das Programm der BäuerInnen und SozialrevolutionärInnen umzusetzen, nämlich mit dem „Dekret über Grund und Boden" ganz Russland zur Dorfgemeinschaft zu erklären, obwohl Lenin über 15 Jahre lang deren unwiderruflichen Untergang durch den Kapitalismus vorausgesagt hatte. Die russischen Verhältnisse von Dorfgemeinschaft, Zarendiktatur und Rückständigkeit verleiten sowohl den Kommunisten als auch den Anarchisten zu einer ähnlichen Avantgardekonzeption. Im Zuge der Oktoberrevolution führen die BäuerInnen aber eigenständig die „schwarze Umverteilung" des Bodens durch und stellten die Dorfgemeinde wieder her – ohne die Führung von Lenins BerufsrevolutionärInnen oder Bakunins deklassierten AkademikerInnen und verarmten Adeligen.

Die unsichtbare Diktatur der Geheimorganisation

Während Lenin in 1917 in „Staat und Revolution" noch eine Mischung aus Parteidiktatur und Rätedemokratie vertritt, schwebt Bakunin eine „gemeinschaftliche Diktatur der geheimen Organisation" vor (Bakunin 1980: S.76). Da man nach dem Sieg der Revolution die Errichtung jeder staatlichen Diktatur über das Volk unmöglich machen wolle, müsse die Organisation eine unsichtbare Gewalt errichten, die keinen öffentlichen Charakter habe. Diese unsichtbare Diktatur könnte inmitten einer „furchtbaren und sinnlosen" Anarchie nach der Abschaffung der Gesetze und Regierung die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes vertreten. Bakunin, der wiederholt die Entstehung von „roten Bürokraten" und neuer Unterdrückung in der Konzeption der Diktatur des Proletariats angelegt sah, schrieb: „Diese Diktatur kennt weder Habsucht, noch Eitelkeit, noch Herrschsucht, weil sie unpersönlich ist, sich nicht zeigt, und weil durch sie keine derjenigen, die die Gruppen bilden, auch nicht die Gruppen selbst, weder zu Gewinnen, noch zu Ehren, noch zu offizieller Anerkennung irgendeine Macht erlangen" (ebenda: S.76). Während staatliche Macht die Ausübenden verdirbt, bleiben die „unsichtbaren" Diktatoren edel und rein! Dieser Stab bräuchte auch nur ein paar Hundert Revolutionäre. „Die Gesellschaft ist wie ein einziger Körper, ein fest zusammengeschlossenes Ganzes, das, vom Zentralkomitee geleitet, einen ständigen verborgenen Krieg führt gegen die Regierung ..." (ebenda: S.84). Vor dem Komma nimmt Bakunin die leninistische Rhetorik der 30er Jahre vorweg, um sie hinter dem Komma mit einem angeblichen anarchistischen Ziel zu verbinden.

Erst nach der Lektüre dieses Textes wurde mir klar, was Bakunin damit meinte, wenn er sagte, die










revolutionäre Organisation müsse schon die neue Gesellschaft vorweg nehmen. Wie in dem Avantgarde-Konzept der Kommunistischen Internationalen bildet die Organisation die Keimzelle der revolutionären Diktatur nach dem Sieg. Nach der Machtübernahme dehnt sich ihre Herrschaft auf alle Bereiche der Gesellschaft aus.

Bei Bakunin überzieht die Organisation Russland mit einem „mächtigen Netz" (ebenda: S.83) – nur ist alles geheim, unsichtbar und antistaatlich, da es ja weder Gesetze noch Regierung gibt. Aber trotz der ständigen Vergleiche mit dem Leninismus soll hier Wladimir Iljitsch kein Unrecht getan werden. Bakunins „Prinzipien und Organisation einer internationalen revolutionär-sozialistischen Geheimgesellschaft" von 1866 ähneln eher einer totalitären Sekte als einer leninistischen Kaderpartei und umfassen über 100 Seiten an Regeln und Schwüren (siehe Bakunin 1972: S.3-105).

Lenin erkannte außerdem, dass ohne Industrialisierung und umfassende Bildung in Russland kein Sozialismus möglich ist. Bakunin hielt hingegen den gemeinschaftlichen Stumpfsinn der russischen Dorfgemeinde für die Grundlage der neuen Gesellschaft. Mit dieser Art von Auffassungen setzte sich Engels 1894 in der Schrift „Soziales aus Russland" auseinander. Marx hatte zuvor betont, dass seine Theorie des „Kapitals" nur für Westeuropa gelte und die Dorfgemeinschaft in Verbindung mit einer Revolution im Westen der Ausgangspunkt für den Aufbau des Kommunismus unter Umgehung des Kapitalismus werden könnte. Engels betonte hingegen, dass gerade die isolierte „freie Dorfgemeinde" (*Mir*) die Grundlage für den staatlichen orientalischen Despotismus von Indien bis Russland sei (Marx/Engels, IV: S.353). Bauernaufstände hätten sich in Russland deshalb zwar gegen den Adel und einzelne BeamtInnen gerichtet, aber nie gegen den Zaren. Eine wirkliche soziale Veränderung sei von der Dorfgemeinde nie ausgegangen, so Engels.

Basisdemokratie und Avantgarde

Der Einfluss der russischen Verhältnisse auf die Theorie Lenins und Bakunins ist nicht zu übersehen und in gewisser Weise verständlich. Schlimm ist dagegen, dass beide die Konzeption einer Führung der Revolution durch eine intellektuelle Avantgarde (in Form einer Kaderpartei oder Geheimorganisation) auf Westeuropa übertrugen. Für Bakunin waren die ArbeiterInnen im Westen und in Russland auf Grund ihrer sozialen Lage sozialistisch ohne es zu wissen. Die Aufgabe der RevolutionärInnen sei es deshalb, diesen Instinkt in sozialistische Gedanken zu verwandeln. „Das Ziel ist also, ihm (dem Arbeiter) volles Bewusstsein dessen, was er will, zu geben, in ihm einen seinem Instinkt entsprechenden Gedanken entstehen zu lassen; denn vom Moment an, da der Gedanke der Arbeitermassen sich zur Höhe ihres Instinkts erhoben haben wird, wird ihr Wille bestimmt sein und ihre Macht unwiderstehlich werden (Bakunin 1972: S.161f). Der Revolutionär ist also so etwas wie ein „Ingenieur der menschlichen Seele", der die Instinkte der ArbeiterInnen genau kennt und sie von außen in Gedanken verwandeln kann.

Auch wenn Bakunins Avantgardetheorie der von Lenin ähnelt, so hat er in der Staatsfrage natürlich eine andere Position bezogen. Die Pariser Kommune gab auch der anarchistischen Theorie neue Impulse. Bakunin bezeichnete sich als ihr Anhänger, weil sie eine kühne, sehr ausgesprochene Verneinung des Staates war (Schneider, Band I, S.11). Er unterstrich, dass die SozialistInnen gegenüber den JakobinerInnen in der Kommune nur eine Minderheit blieben und deshalb die soziale Revolution nicht durchgeführt wurde. Die Organisation der Kommune diente Bakunin auch als Vorbild: „Die zukünftige soziale Organisation darf nur von unten nach oben errichtet werden durch die freie Assoziationen und Föderierung der Arbeiter zunächst in den Assoziationen, dann Gemeinden, den Distrikten, den Nationen und zuletzt in einer großen internationalen und universellen Föderation" (ebenda: S.16). Jedes Individuum und jede Kommune sollte das Recht haben sich zusammenzuschließen oder von anderen zu trennen. Wie bei Marx sollte die Zentralgewalt durch die Kommunalverfassung ersetzt werden. Die Staatsmacht wird dabei als „Schmarotzerauswuchs" gesehen. Bettschart kommt beim Vergleich der Positionen von Marx und Bakunin zur Kommune zu dem Ergebnis, dass eine „bruchlose Übereinstimmung" der angestrebten Lebensformen vorhanden sei (Bettschart 1980: S.42). Bei Bakunin stand aber die neue Gesellschaft als freie Föderation der Kommune völlig unvermittelt neben dem Konzept der revolutionären Geheimgesellschaft. Wie sollen „Brüder" der Geheimgesellschaft, die jahrzehntelang mit Verschwörung und Unterordnung leben, sich plötzlich in Basisdemokraten der Kommune verwandeln. Die Logik der Macht und Verschwörung ist ihnen so tief eingebrannt, dass es fraglich ist, ob sie sich je davon befreien können.

Bakunins Konzeption einer nachrevolutionären Gesellschaft hat neben der „unsichtbaren Diktatur" auch noch andere repressive Elemente. Für ihn sind die zu zerstörenden Feinde Staat, Gott und Eigentum und zwar in dieser Reihenfolge. An der Pariser Kommune kritisiert er: „Die Abschaffung der Kirche und des Staates muss die erste und unaus-

weichliche Bedingung der wirklichen Befreiung der Gesellschaft sein; erst nachher kann und muss sich die Gesellschaft anderes organisieren, aber nicht von oben nach unten und nach einem idealen von einigen Weisen oder Gelehrten erträumten Plan ...“ (Schneider I, 1971: S.16). Erst wenn die Kirche abgeschafft und die Religion verboten ist, lässt sich die neue Gesellschaft verwirklichen. Engels polemisierte in „Flüchtlingsliteratur“ gegen diese Auffassung: „Soviel ist sicher: Der einzige Dienst, den man Gott heutzutage noch tun kann, ist der, den Atheismus zum zwangsmäßigen Glaubensartikel zu erklären und die Bismarckschen Kirchenkulturkampfgesetze durch ein Verbot der Religion zu übertrumpfen“ (Marx/Engels Band IV, S.332). Was Enva Hoxha in Albanien durch den Staat verbieten ließ, wollte Bakunin durch die Revolution in einem Akt zerstören. Alle Versuche Religion und Glauben durch Zwang zu beseitigen, haben sich im 20.Jahrhundert als kontraproduktiv erwiesen. In China, welches wohl die radikalste „Kulturrevolution“ erlebte, breiten sich heute Sekten und Religionsgemeinschaften im rasanten Tempo wieder aus.

C. Die nachrevolutionäre Gesellschaft: War Kropotkin Marxist?

In der Kritik des Anarchismus haben die KommunistInnen oft versucht ihn als eine Bewegung von vorindustriellen HandwerkerInnen darzustellen. Fritz Brupbacher schrieb später in seinem Buch über Marx und Bakunin, in welchem er eher mit dem Russen sympathisierte, dass der Anarchismus nach 1870 als Massenbewegung verschwand, weil die Großindustrie den relativ selbstständigen FacharbeiterInnen (eher männlich) des Handwerks durch ungelernte IndustriearbeiterInnen (eher weiblich) ersetzte, die der Maschine unterworfen wurden. Als Beispiel nannte er die UhrmacherInnen, die die Basis des Schweizer Anarchismus darstellten und mit dem Aufschwung Industrie untergingen (Brupbacher 1976: S.205f). „Marx konnte Bakunin totschlagen, weil die Gefolgschaft von Bakunin durch die Großindustrie totgeschlagen wurde..., die geistig das Proletariat dezimierte“ (Brupbacher, Umschlag). Brupbacher setzte hier ungerechtfertigter Weise den Sieg der deutschen Sozialdemokratie, die stärker von Lassalle als von Marx geprägt war, mit der Theorie Marxens gleich. Zumal war gerade die autoritäre und staatsgläubige deutsche ArbeiterInnenbewegung sehr stark von den FacharbeiterInnen der Kleinbetriebe geprägt. Erst das Bündnis mit den Junkern und die Anerkennung der Gewerkschaften im 1.Weltkrieg öffnete der SPD die Tür zu den industriellen Großbetrieben. Bakunin erklärte den Unterschied zwischen dem „autoritären Sozialismus“ der Deutschen und dem „freiheitlichen Sozialismus“ der romanischen Länder eher mit dem Nationalcharakter der Völker, wobei er nicht selten auf antisemitische Argumente zurückgriff. Eine Gleichsetzung des Anarchismus als Ganzes mit einem romantischen Handwerker- oder Dorfsozialismus ist nicht gerechtfertigt, auch wenn es bei Bakunin oft in diese Richtung ging.

Das Recht auf Luxus und die Automatisierung der Produktion

Peter Kropotkin (1842-1921) entwarf in seiner Textsammlung „Die Eroberung des Brotes“ eine Gesellschaft des „anarchistischen Kommunismus“, die auf modernster Technik und Wissenschaft beruhen und den Arbeitstag auf vier Stunden reduzieren sollte.[4] Anstelle des zentralistischen Staates sollte eine Föderation der selbstständigen Kommunen treten. In dieser wichtigen Sammlung entwickelte Kropotkin vor dem Hintergrund der Erfahrungen der französischen Revolution und der Pariser Kommune eine Kritik an den Sozialisten und kollektivistischen Anarchisten (Bakunin).

In der Revolution müssten die ArbeiterInnen das Privateigentum an Produktionsmitteln, Banken und Boden expropriieren. Da Kropotkin mit schweren wirtschaftlichen Rückschlagen durch die revolutionären Unruhen rechnete, wurde für ihn die Versorgungsfrage zum zentralen Problem. Die Pariser Kommunen von 1793 und 1871 scheiterten vor allem deswegen, weil sie nicht zur „Eroberung des Brotes“ schritten, das heißt auch alle notwendigen Lebensmittel und Häuser enteigneten, um Nahrung und Wohnung an die Hungernden und Kämpfenden zu verteilen (Kropotkin 1991: S.36f.). Die Revolution kann nur überleben, wenn sie die Versorgung sichert. Aus dieser Erfahrung heraus entwickelt Kropotkin die Idee der Selbstversorgung der Städte. In seiner Schrift „Landwirtschaft, Industrie und Handwerk“ legte er dar, dass Paris durch die Vororte mit moderner Landwirtschaft sich selbst ernähren könnte. Diese Autarkievorstellungen sind im Zeitalter der Globalisierung natürlich überholt.

Im Laufe der Entwicklung des „anarchistischen Kommunismus“ sollen nach Kropotkin aber nicht nur die Grundbedürfnisse befriedigt, sondern das „Recht auf Wohlstand“ verwirklicht werden. Das bedeutet eine Reduzierung der notwendigen Arbeitszeit und eine Befriedigung der unterschiedlichsten „Luxusbedürfnisse“, wie Kunst oder Kultur, der jede und jeder nach seinen bzw. ihren eignen Wünschen nachgehen kann. Anstelle des „Rechts auf Arbeit“, das die Parole für die Beschäftigung der Arbeitslosen in Nationalwerkstätten in der französischen Revolution von 1848 war, setzte er deshalb „Recht auf Wohlstand“. „Das Recht auf Wohlstand

ist die soziale Revolution, das Recht auf Arbeit ist günstigstenfalls ein industrielles Zuchthaus" (Kropotkin 1999: S.18). Um eine solche Gesellschaft des Überflusses zu verwirklichen, schlug Kropotkin die Dezentralisierung der Industrien sowie die Mechanisierung der Landwirtschaft und Hausarbeit vor.

Kropotkin ging es nicht einfach nur um eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel und Steigerung der Produktivkräfte, sondern um eine völlige Umwälzung der Gesellschaft. Gegen Staatssozialisten und Kollektivisten schrieb er: „ ‚Nichts wird sich ändern' – hat man uns bisweilen gesagt. – ‚Man wird die Werkstätten, die Fabriken expropriieren, man wird sie zu nationalen oder kommunalen Eigentum erklären; - und Jeder wird dann zu seiner gewohnten Arbeit zurückkehren" (ebenda: S.154). Kropotkin wollte hingegen mit Hilfe von Wissenschaft und Maschinerie die Arbeit so verändern, dass „abstoßende und ungesunde Arbeit" verschwindet (ebenda: S.92). Die neue Gesellschaft sollte die Arbeitsteilung auf volkswirtschaftlicher und internationaler Basis aufheben. Nicht nur die Trennung von Hand- und Kopfarbeit kritisierte er, sondern auch die Zerstückelung des Wissen über die Gesamtheit der Produktion (ebenda: S.146).

Abschaffung der Lohnarbeit

Das aus heutiger Sicht beeindruckenste Kapitel der Sammlung ist die Kritik am „kollektivistischen Lohnsystem". „Die Kollektivisten proklamieren zuerst ein revolutionäres Prinzip – die Abschaffung des Privateigentums – und verneinen es nachher wieder durch die Aufrechterhaltung einer Organisation innerhalb der Produktion und Konsumption, die ihren Ursprung im Privateigentum hat" (ebenda: S.128). Kropotkin wandte sich gegen die Idee der „Zettelwirtschaft", nämlich die Arbeit nach der in ihr enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsarbeit zu entlohnen. „Es kann kein exaktes Wertmaß für das, was man unkorrekter Weise Tauschwert genant hat, geben und ebenso wenig für den Gebrauchswert" (ebenda: S.133). Die geleistete Arbeitszeit sagt nicht darüber aus, wie viel tatsächlich produziert worden ist. Nicht nur die Fabrik, sondern die ganze Gesellschaft sei ein Produktionszusammenhang, bei dem die unterschiedliche Wichtigkeit der Arbeit unmöglich objektiv festzulegen sei. „Es bleibt nur eins: die Bedürfnisse über die Leistungen zu stellen und zuerst das Recht auf Leben anzuerkennen, alsdann darauf bedacht zu sein, für den Wohlstand aller derer zu sorgen, welche irgendwie einen Anteil an der Produktion nehmen (ebenda: S.134). Kropotkin sprach nicht nur von industrieller Produktion, sondern auch von „moralischer Arbeit", Erfindungen oder Krankenpflege.

Auch die „großen Ökonomisten" würden merken, dass sie die Bedürfnisse der Produzenten mit ihrem Leistungsprinzip oder der Zettelwirtschaft ignorieren. „Nur überlassen sie es dem Staat, sie zu begutachten, dem Staat die Bestimmung darüber, ob die Bedürfnisse auch im rechten Verhältnis zu den geleisteten Diensten stehen. Der Staat wird die Almosenpflege übernehmen. Von hier bis zum Armengesetz und dem englischen Workhouse ist es nur ein Schritt" (ebenda: S.136). Kropotkin arbeitete hier den repressiven Charakter des Sozialstaates heraus. Was er hier schriebt, gilt sowohl für Harz IV als auch für das leninistische Prinzip „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen", mit dem die Kader in Krisenzeiten über Leben und Tod der Bauern entscheiden konnten.

In die „Eroberung des Brotes" finden sich einige Stellen, die man als frühe Wertkritik deuten kann, auch wenn der Fürst nur sehr rudimentäre Kenntnisse im Bereich Ökonomie besaß und davon auszugehen ist, dass er das „Kapital" nie studiert hat. Er hielt vielmehr die Staatskapitalismus-Konzeption von 1848, die die deutsche Sozialdemokratie übernahm, für die Position von Marx oder warf sie mit der Politischen Ökonomie in einem Topf. Gegen einen Distributions-Sozialismus schrieb er aber: „Das Übel der gegenwärtigen Produktion besteht nicht darin, dass der ‚Mehrwert' der Produktion dem Kapitalisten zufällt –wie Rodbertus und Marx gesagt haben (...). Das Übel liegt darin, dass es einen Mehrwert geben kann (...) denn, damit es einen Mehrwert geben kann ist, es notwendig, dass Männer, Frauen und Kinder gezwungen sind, ihre Arbeitskräfte für einen Lohn, der gegenüber dem Werte dessen, was sie produzieren und namentlich dessen, was sie zu produzieren imstande wären, verschwindet, zu verkaufen." (ebenda: S.73). Es ging Kropotkin also nicht nur um eine gerechte Verteilung, sondern um die Abschaffung des Lohnsystems überhaupt. Kropotkin wollte nicht die Produktion, sondern die menschlichen Bedürfnisse zum Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Analyse machen. Produziert wird erst, wenn ein Bedürfnis da wäre (ebenda: S.138). Mit der Abschaffung des Privateigentums könnten alle Bedürfnisse der Menschen befriedigt werden. Um den Kapitalismus zu analysieren, ist es problematisch, die Bedürfnisse zum Ausgangspunkt zu machen, weil die Steigerungen des Mehrwerts das Ziel der Produktion ist.

Kommunismus als ökonomische Freiheit

In dem Artikel „Kommunismus und Anarchie" erteilte Kropotkin jeder Vorstellung, die neue

Gesellschaft in einer kleinen Gemeinschaft oder Kommune zu verwirklichen, eine klare Absage (siehe Kropotkin 1901). In den ländlichen Kommunen in den USA oder Russland hätten sich ihre Mitglieder wie Mönche benommen und unter der Parole der „Großen Familie" die Freiheit des Einzelnen unterdrückt. Auf Grund der Größe von ein paar Hundert Leuten gingen sich die Menschen schnell auf die Nerven und persönliche Konflikte würden dominieren. Die Landkommunen hätten sich von der Gesellschaft isoliert und eine Form der patriarchalischen Familien nachgeahmt. Nur der Kommunismus (der ganzen Gesellschaft) würde ökonomische Freiheit garantieren, weil die Bedürfnisse der Individuen befriedigt werden können und die Arbeitszeit auf ein paar Stunden reduziert wird. Gerade die Ausdehnung der freien Zeit würde die Menschheit von der schwersten Last der Sklaverei befreien. Als Ergänzung der ökonomischen Freiheit des Kommunismus forderte Kropotkin die politische Freiheit des Anarchismus. Ohne Anarchismus könne der Kommunismus nicht existieren oder würde sich in Sklaverei verwandeln.

Eine Anmerkung am Rande: Für mich stellt sich die Frage, wie die politischen Freiheiten und Rechte in einer nachrevolutionären Gesellschaft garantiert werden sollen. Kropotkin wollte staatliche Gesetze durch die „freie Vereinbarungen" der Individuen und Kommunen ersetzen. Was passiert mit Menschen, die sich nicht an die „freien Vereinbarungen" halten? Sollte es nicht universelle Rechte geben, die weder Partei noch Kommune einschränken oder aufheben können? Welchen rechtlichen Schutz hat das Individuum noch, wenn es keine Gesetze mehr gibt? Ich meine, bezüglich der Gesetze machen es sich die AnarchistInnen zu einfach.

Weg mit dem Objektivismus!

Was heute an Kropotkins Werk am problematischsten scheint, ist das objektivistische Weltbild des 19.Jahrhunderts. Wie viele seiner Zeitgenossen nahm auch der Fürst an, dass Natur und Gesellschaft auf ähnlichen und objektiven Gesetzmäßigkeiten beruhen, die für den Wissenschaftler erkennbar sind. Während bei Bakunin der Wille zur Anarchie entscheidend war, versuchte Kropotkin (1975) Darwin zu widerlegen mit der These, dass Zusammenarbeit und nicht Konkurrenzkampf die vorherrschende Form im Tierreich sei. Wie die Tiere tendierten auch die Menschen zur Kooperation und würden bloß von Staat und Kapital daran gehindert. Die Kooperation aus dem Tierreich abzuleiten, ist nur ein umgekehrter Sozialdarwinismus, der die Konkurrenz und Auslese zur menschlichen Natur erklärt. Diese Ansichten sind heute ebenso antiquiert, wie Engels Versuch Natur und menschlicher Gesellschaft die gleichen dialektischen Eigenschaften anzudichten. Der Kommunismus ist heute auf dem Boden des entwickelten Kapitalismus möglich, wenn wir ihn wollen- nicht weil er eine Gesetzmäßigkeit von Natur oder Geschichte ist.

Stalin kritisierte an Kropotkin gerade nicht dessen Objektivismus, sondern das Fehlen der „geschlossenen Weltanschauung" des dialektischen und historischen Materialismus. Dabei vertrat er schon 1907 einen Materialismus, der deterministisch, dogmatisch und objektivistisch sowie an Plattheit nicht mehr zu überbieten war.[5] In Kropotkins Geschichtsbild gibt es die Tendenz, jede Form des gemeinschaftlichen und der Selbstverwaltung als Verboten des anarchischen Kommunismus zu sehen. Die Handwerkergilden des Mittelalters oder die Stadtverwaltungen sind nicht fortschrittlich, nur weil sie nicht vom Staat geschaffen wurden. Während es bei den SozialdemokratInnen und BolschewistInnen die Tendenz der Gleichsetzung von staatlich und sozialistisch gab, so wurden bei Kropotkin und Bakunin oft gemeinschaftlich und anarchistisch gleichgesetzt. Dass es Kropotkin gerade nicht um die Wiederherstellung von vormodernen Selbstverwaltungsstrukturen ging, hat er in die „Eroberung des Brotes" deutlich gezeigt.

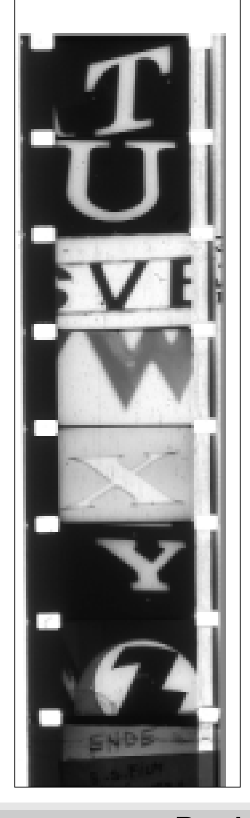
So gilt es heute Kropotkins Werk (und ebenso Marx´) von den Ideen des 19. Jahrhunderts zu befreien und es in den Dienst der Revolution des 21.Jahrhunderts zu stellen.

Schluss: Postfordismus und die rot-schwarzen Flitterwochen

Ziel des Artikels ist es, die historisch entstandenen Fronten zwischen Anarchismus und Kommunismus aufzubrechen. Die AnarchistInnen dienen nicht im Namen

filmisches
alphabeth
1971

extrem
reduzierter
konkreter
film
der film
zeigt
das paradox
verhältnis
von film
und schrift
sprache.
Länge 26 ka
(1/24 sec)=
1,5 sec



6

der Revolution der Reaktion (Plechanow 1995: S.80) oder sind „richtige Feinde des Marxismus" (Stalin 1950, Band 1: S.258). Bezüglich der Staatstheorie und der Verfasstheit der nachkapitalistischen Gesellschaft sind Marx Positionen wesentlich näher an Kropotkin als an Lenin. So können viele Ideen aus den Werken Kropotkins heute eine Ergänzung zu einer Theorie der Befreiung sein, die im wesentlichem auf Marx „Kapital" und der Kommune-Schrift basiert. Die autoritären Knochen, Bakunin und Lenin, können heute hingegen im Fossilienmuseum abgestellt werden. Ihre Revolutions- und Avantgardetheorien sind Produkte der russischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die keinen Bezug zur modernen bürgerlichen Gesellschaft mehr haben. Die Frage ist heute nicht mehr „Anarchismus oder Sozialismus" (Stalin), sondern (Anarcho)Kommunismus oder Staatssozialismus? Neben den historisch übersehenen Gemeinsamkeiten im Werk von Marx und Kropotkin, verschwinden mit dem Übergang vom Fordismus zum Postfordismus weitere Widersprüche zwischen Anarchokommunismus und Kommunismus im marxschen Sinne:

- Die Schrumpfung der Industrie und der Übergang zur „Dienstleistungsgesellschaft" haben den Widerspruch zwischen der kommunistischen Konzeption vom industriellen Großbetrieb als Kerneinheit der staatlichen Planwirtschaft und des anarchistischen Konzepts vom Kleinbetrieb als bestmögliche Einheit der Selbstverwaltung in Frage gestellt. Durch Outsourcing wurde und wird die Industrie weiter dezentralisiert. Der fordistische Industriearbeiter, der in der kommunistischen Bewegung oft als der „Neue Mensch" verherrlicht worden ist, stellt heute nur noch eine Minderheit der Gesellschaft dar. Es gibt nun weder eine Grundlage für kommunistischen „Proletenkult" noch für eine Idealisierung von gemeinschaftlichen vorkapitalistischen Strukturen wie die russische Dorfgemeinde. Im Moment findet Flexibilisierung, Verstärkung der Eigenverantwortung, Aufbrechung von alten Rollen und Einbeziehung der Angestellten und ArbeiterInnen in die Planung und Organisation der Arbeit unter kapitalistischen Vorzeichen statt. Sollte es eine soziale Revolution geben, so könnte diese Entwicklung die Vorbereitung für die Selbstverwaltung der neuen Gesellschaft sein.

- Mit der weltweiten Durchsetzung des Weltmarktes nach 1989 relativiert sich der ewige Streit um Etappen- und Stufenmodelle der Revolution zwischen KommunistInnen, LinkskommunistInnen und AnarchistInnen. Alle Modelle nationaler Befreiung in der „3.Welt" (wie „afrikanischer" oder „arabischer" Sozialismus) sind kläglich gescheitert – ihre Organisationen haben nach der Machtübernahme neue korrupte Diktaturen geschaffen und konnten die soziale Frage nicht annähernd lösen. Der Kampf für politische, soziale und nationale Befreiung von Besatzern muss deswegen zusammenfallen, wenn er fortschrittlichen Charakter haben soll. Außerdem gibt es auf der Welt heute offensichtlich wenige Länder, in denen eine „demokratische Revolution unter Führung des Proletariats" erst einmal vorkapitalistische Strukturen beseitigen müsste.

- Weder Marx noch Kropotkin und Bakunin[6] lehnten prinzipiell politische Forderungen oder Lohnkampf ab. Heute gibt es einige Gruppen, die unter dem Vorwand „Weltkommunismus als Minimalforderung" alle konkreten Forderungen ablehnen oder Lohnkämpfe für reaktionär halten, weil das Lohnsystem nicht in Frage gestellt wird. Sollen wir uns diszipliniert unter das System unterordnen bis zu dem Tage, wo sich alle zum Sturm auf den Kapitalismus eingefunden haben? Der Kampf für die Befreiung kann nur ein kontinuierlicher Prozess sein, in dem wir lernen fragend voran zu gehen. So können es manchmal gerade banale politische Forderungen oder Lohnkämpfe sein, die an die Grenzen des Systems stoßen und die Frage nach einer Alternative aufwerfen.

- Mit dem Zusammenbruch des Staatssozialismus nach 1989 ist das Modell über die Eroberung der Staatsmacht und mit Hilfe einer Kaderpartei eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen gescheitert. Die Siege der Revolution unter Führung von leninistischen Kaderparteien waren letztendlich scheinbare Siege, weil die Partei zwar die Macht für einige Perioden erhalten konnte, aber den Weg zu einer emanzipierten kommunistischen Gesellschaft verbaute. Jede Form von Automatismus und Determinismus ist historisch erledigt: Wenn die Geschichte eins bewiesen hat, dann, dass die Weltgeschichte nicht automatisch auf den Sozialismus zu steuert, dass die Verstaatlichung der Produktionsmitteln keineswegs zur Emanzipation der ArbeiterInnenklasse führen muss und dass kein Staat automatisch abstirbt, nur weil die „AusbeuterInnenklasse" verschwindet. Auch Zerfall von Staatlichkeit bedeutet nicht automatisch Fortschritt, sondern kann auch in die Barbarei führen, wie wir in den BürgerInnenkriege in Zentralafrika sehen.

- Der positive Bezug soll nicht heißen, dass man sie dogmatisch als einziges Modell der Selbstverwaltung und Basis Demokratie hinstellen muss. Mir gefällt der Begriff des Kommunismus als „generalisierte Selbstverwaltung" des französischen Situationisten Guy Debord. Jede Bewegung und

Revolution muss ihn wieder neu mit Inhalten füllen. Dieser Artikel soll nur ein Anstoß sein, neu über das Verhältnis von Kommunismus und Anarchismus nachzudenken. Für die Konstruktion einer Theorie für die Befreiung von Kapital, Staat, Ware und Lohnarbeit steht nach wie vor viel Arbeit an.

e-mail: paul.pop@inode.at

Literatur:

anarchismus.at (hrsg.): Das Staatsbild im kommunistischen Anarchismus, in: www.anarchismus.at/txt1/bakunin5.htm

Bakunin, Michael (2004): Konflikt mit Marx, Teil 1: Texte und Briefe bis 1870, Berlin.

Bakunin, Michael (1980): „Gewalt für den Körper.Verrat für die Seele?" – Ein Brief von Michael Bakunin an Sergel Necaev, Berlin.

Bakunin, Michael (1972): Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften, Frankfurt (M).

Berkman, Alexander (2002): ABC des Anarchismus, Grafenau.

Bettschart, Roland (1980): Bakunin-Marx – Eine Analyse des Diskurses mit besonderer Rücksicht des Stellenwertes der Commune de Paris, Wien (Diplomarbeit).

Brupbacher, Fritz (1976): Marx und Bakunin, Berlin (West).

Communismus (Hrsg.): kropotkins marxismuskritik, in: http://communismus.de/kropotkin.html

Communismus (Hrsg.): Staatsfeind Marx zu Staat und Revolution, in: http://communismus.de/staatsfeind.html

Holloway, John (2004): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster.

Kropotkin, Peter (1989): Die Eroberung des Brotes, Grafenau.

Kropotkin, Peter (1901): Communism and Anarchy, in: www.endpage.com/Archives/Subversive_Texts/Kropotkin/AnarComm.htm.

Kropotkin, Peter (1920): The Wage, in: http://www.endpage.com/Archives/Subversive_Texts/Kropotkin/Wage.htm

Kropotkin, Peter (1978): Der Staat, Frankfurt (M).

Kropotkin, Peter (1975): Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Frankfurt (M).

Lenin, W.I. (1989): Staat und Revolution, Berlin (Ost).

Lenin, W.I. (1984): Ausgewählte Werke in drei Bänden, Berlin (Ost).

Marcuse, Herbert (1969): Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Luchterhand, Berlin.

Marx/Engels (1972-1974): Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Berlin (Ost).

Plechanov, Georg (1911): Anarchismus und Sozialismus, (reprint), Köln.

Schneider, Dieter Marc (Hrsg.) (1971): Die Pariser Kommune (Texte von Bakunin, Kropotkin, Lavrov, Marx, Engels, Lenin und Trotzki), zwei Bände, Reinbek bei Hamburg.

Stalin, Josef (1972): Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR, Peking.

Stalin, Josef (1974): Marxismus und Fragen der Sprachwissenschaft, Peking.

Stalin, Josef (1950): Gesammelte Werke, 13 Bände, Berlin (Ost).

Verlag der Jugendinternationalen (1998): Wegbereiter des Kommunismus, (reprint), Köln.

Verlag der Sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland (Hrsg.) (1946): Geschichte der KPdSU (B), Kurzer Lehrgang, Berlin.

Anmerkungen:

1 Diese Untersuchung behandelt nur den „Anarchokommunismus", der für die soziale Revolution eintritt und Staat und Privateigentum schaffen will. Theoretiker wie Max Stirner oder Proudhon werden deshalb nicht behandelt. (Zur Unterscheidung von kommunistischen und individualistischen Anarchismus siehe Berkman 2002: S.46).

2 Der Vater der leninistischen Auffassung von Materialismus Plechanow warf den Anarchisten gerade ihre Kritik an der deutschen Sozialdemokratie vor: „Der korrumpierende Einfluss der parlamentarischen Umgebung auf die Arbeiterdeputierten ist bis auf den heutigen Tag das geschätzteste Argument der Anarchisten bei ihrer Kritik der politischen Tätigkeit der sozialistischen Demokratie (...). Es genügt die geringste Kenntnis der Geschichte der deutschen sozialistischen Partei, um zu erkennen, wie das praktische Leben die anarchistischen Befürchtungen widerlegt" (Plechanow 1911: S.56).

3 In „Persönliche Beziehungen zu Marx" schrieb er 1871: „Nun diese ganze jüdische Welt, die eine ausbeuterische Sekte, ein Blutengelvolk, einen einzigen fressenden Parasiten bildet, eng und intim nicht nur über die Staatsgrenzen hin, sondern auch für alle Verschiedenheiten der politischen Meinungen hinweg, - diese jüdische Welt steht heute zum großen Teil einerseits Marx, andererseits Rothschild zur Verfügung. Ich bin sicher, dass die Rothschild auf der einen Seite die Verdienste von Marx schätzen, und dass Marx auf der anderen Seite instinktive Anziehung und großen Respekt für die Rothschild empfindet. Dies mag sonderbar erscheinen. Was kann es zwischen dem Kommunismus und der Großbank gemeinsames geben? O! der Kommunismus von Marx will die mächtige staatliche Zentralisation, und wo es solche gibt, muss heutzutage unvermeidlich eine zentrale Staatsbank bestehen, und wo eine solche Bank besteht, wird die parasitische jüdische Nation, die in der Arbeit des Volkes spekuliert, immer ein Mittel zu bestehen finden (...)" (Bakunin 1972: S.400f.). Diese Argumentation erinnert an die nationalsozialistische Theorie der Einheit vom "jüdischen Finanzkapital" und „jüdischem Marxismus".

4 So ist es eine Verleumdung, wenn Stalin Kropotkin verwarf, er wolle einen Gemeindesozialismus ohne breite industrielle Basis errichten (Stalin, Band 1, 1950: S.287f.).

5 „Alles, was wirklich ist, d.h. alles, was von Tag zu Tag wächst, ist vernünftig, und alles das, was sich von Tag zu Tag zersetzt, ist unvernünftig und wird deshalb der Niederlage nicht entgehen (Stalin, 1950, Werke I: S.261)." „..so ist es von selbst klar, dass die sozialistische Ordnung mit der gleichen Unvermeidlichkeit dem Kapitalismus folgen wird, wie der Nacht der Tag folgt" (ebenda: S.296).

6 Siehe Bakunin 2004: S.126f.

Serhat Karakayali

Lotta Continua in Frankfurt, *Türken-Terror* in Köln. Migrantische Kämpfe in der Geschichte der Bundesrepublik[1]

Zwischen einer Praxis, die darin besteht „*die* Geschichte zu schreiben" und der, „Geschichten zu erzählen", besteht ein Unterschied, den manche als einen Epochenbruch ansehen würden. Die Vorstellung eines linearen, fortschreitenden Verlaufs von Geschichte, samt Finalität und großem Subjekt, ist im Zusammenhang mit den Debatten um die Postmoderne vielfach diskutiert worden. Für den Kontext der Geschichte der Kämpfe der MigrantInnen in Deutschland spielen jene Fragen nur eine untergeordnete Rolle. Entscheidend für den Unterschied, um den es hier geht, ist der politische Kontext und die damit verbundenden Fragen von Subjektivität und politischer Identität.

Die Entdeckung und Wiederentdeckung jener Kämpfe war Teil des Konstitutionsprozesses des antirassistischen Netzwerks *kanak attak* und hatte darin eine praktische und eine theoretische Dimension.[2] Praktisch war es – vor allem für einen migrantischen Antirassismus – notwendig, sich in eine Tradition stellen und aus der Geschichte ihrer Erfolge und Niederlagen lernen zu können. Notwendig war eine solche Traditionslinie zudem auch, um das Bild der MigrantInnen allein als Objekte und Opfer von Rassismus zu dekonstruieren. Auf theoretischer Ebene ging es um eine Historisierung, die zeigen sollte, dass der Rassismus in der Geschichte nicht immer die gleichen Gruppen auf die gleiche Weise unterwirft und damit auch die Niederlagen und Erfolge von antirassistischen Kämpfen den Rassismus immer wieder verändern. Rassismus sollte so als ein soziales Verhältnis fassbar werden, in dem die Kämpfe im Mittelpunkt stehen und nicht die durch den Rassismus produzierten Identitäten (vgl. Bojad□ijev 2002 und 2003).

Für die Arbeit von *kanak attak* hat sich dieser Zugang als sehr fruchtbar erwiesen: Die gegenwärtig stattfindenden Veränderungen des Migrationsregimes oder die Änderungen bezüglich des Staatsbürgerschaftsrechts konnten so in ihren historischen Verbindungen gesehen werden. Aus dieser Perspektive etwa entwickelte *kanak attak* die Kritik am Begriff der Integration, der im Angesicht der historischen Kämpfe als nichts anderes erscheinen muss, als die Forderung nach individueller Anpassung, ein bloßes Versprechen, das verdeckt, dass die meisten MigrantInnen in der Bundesrepublik entrechtet leben und dass sie, historisch gesehen, schon immer gegen diese Entrechtung gekämpft haben.

Zwei der sicherlich berühmtesten Beispiele aus der nahezu unbekannten Geschichte migrantischer Kämpfe sollen verdeutlichen, wie die angesprochenen historischen Verbindungslinien zum aktuellen Migrationsregime gezogen werden können.

Frankfurter Häuserkampf

Im Herbst 1970 hatten StudentInnen, Familien aus Obdachlosensiedlungen und ausländische ArbeiterInnen in der Eppsteiner Straße 47 im Frankfurter Stadtteil Westend vermutlich zum ersten Mal im Nachkriegsdeutschland ein leer stehendes Haus besetzt, die Häuser in der Liebigstraße 20 und Corneliusstraße 24 folgen einen Monat später. Das unmittelbare Echo auf die Besetzungen war sehr positiv, sowohl in lokalen Medien (außer in der FAZ), überregionalen Fernsehsendungen, als auch bei AnwohnerInnen und schließlich sogar bei Teilen der regierenden SPD. Diese sah in den Besetzungen zunächst ein zwar illegales, aber dennoch legitimes Mittel, auf die miserablen Verhältnisse auf dem Wohnungsmarkt aufmerksam zu machen. Um ihr Image als Reformpartei besorgt und von SympathisantInnen innerhalb der Partei (linker Flügel/Jusos) unter Druck gesetzt, sah sie sich mitten im Wahlkampf außerstande, hart durchzugreifen.

Der eigentliche Häuserkampf und damit die HausbesetzerInnenbewegung begann erst im Herbst 1971. Der Magistrat entschied, dass weitere Besetzungen nicht mehr toleriert werden dürften und kam einer Forderung der Eigentümer nach: Die Räumung des Hauses Grüneburgweg 113 endete in einer von den Medien als „blutigste Straßenschlacht seit 1968" apostrophierten Auseinandersetzung, die zum scheinbaren Einlenken der Stadt führte. Sie schaltete die Wohnheim GmbH als Vermittlerin zwischen Immobilienhändler-Innen und HausbesetzerInnen ein, um die Besetzungen zu legalisieren bzw. die Konflikte auf eine juristische Ebene zu verschieben.

Die Hausbesetzungen waren aus Sicht der StudentInnen zunächst Selbsthilfeaktionen, deren Berechtigung darin bestand, „endlich aus der Isolation von Frau Wirtins muffigen Mansardenkammern oder der Gängelei repressiver Elternhäuser zu entfliehen" (zit. nach Stracke 1980: 100). Diskriminierungen bei der Zimmersuche, astronomisch hohe Mietpreise, die Weigerung, in winzige Studentenwohnheimzimmer zu ziehen oder die Lösung in der Gründung einer Kleinfamilie zu suchen, waren die Ausgangspunkte. Daran anschließend entwickelte die Bewegung eine weitreichende Kritik an der fordistischen Lebensweise: „Man merkt den Wohnungen an, daß sie gebaut wurden, um Geld zu scheffeln, und nicht, damit Menschen sich drin wohl fühlen können. Die Wohnungen sind so gebaut, dass man gerade darin Fernsehen und dann Schlafen kann, um am nächsten Tag wieder fit für die Arbeit zu sein" (Flugblatt „Wir bleiben drin", Häuserrat/AStA 1973). Im Verlauf der Auseinandersetzungen radikalisierten sich die Positionen. Die BewohnerInnen der besetzten Häuser in der Bockenheimer Landstraße 111 und 113 erklärten im April 1973: „Wir werden weiter Häuser besetzen, weil wir Wohnungen brauchen, aber nicht um auf Mißstände hinzuweisen, sondern um dem kapitalistischen System den Kampf anzusagen, das es ermöglicht, dass leere Häuser leerstehen." Der Radikalisierung der Bewegung begegneten Medien und SPD mit einer Spaltung der Bewegung in selbstverständlich gewaltfreie Wohnungssuchende einerseits und „Polit-Rocker" und „Terroristen" „von außerhalb" andererseits, die es auf „unseren Staat" abgesehen haben.

Auf dem Wohnungsmarkt am meisten diskriminiert waren freilich die ArbeitsmigrantInnen. Seit den ersten Anwerbeabkommen Mitte der Fünfziger wurden sie zumeist in so genannten Gastarbeiterunterkünften untergebracht, die von den Arbeitgebern bereitgestellt werden sollten. Die Unternehmen ließen aus Kostengründen Barackensiedlungen am unteren Ende der vorgesehenen Standards errichten: eine „Bettstelle", ein Schrank, eine Sitzgelegenheit und eine Toilette für 15 ArbeiterInnen. An diesen Bedingungen scheint sich im Übrigen nicht viel geändert zu haben, betrachtet man heutige Flüchtlingsunterkünfte: Zur Zimmerausstattung gehören ein Bett, ein Stuhl pro Person; Kochplatte, Tisch und Schrank müssen sich drei Personen teilen (vgl. Kühne/Rüßler 2000: 151).

Auch als zu Beginn der Sechziger im Rahmen einer Politik der „Schandfleckbeseitigung" Lagerunterkünfte und ähnliche Einrichtungen abgebaut werden sollten, waren sie für ArbeitsmigrantInnen weiterhin als „Übergangslösung" Realität. Dass die Standards in den Unterkünften mit ausländischen ArbeiterInnen gegenüber solchen mit deutschen ArbeiterInnen oder



p.r.a.t.e.r.
der film
beruht haupt-
sächlich
auf verschiede
techniken der
Montage.
die
gegenüber
stellung,
das zusammen
-und gegen
einander
wirken
soll ein
objektiviertes
Abbild der
Realität
geben.
der nach
träglich
aufgenommene
ton greift
diese
technik
fragment-
arischer
wirklich
keits
wieder
gabe
auf.
dem/der
zuschauerIn
wird die
manipul
ation
mit
dem film
material
bewußt.

AussiedlerInnen stets niedriger angesetzt waren, wurde von den Behörden u.a. damit begründet, dass der „Heimcharakter“ nicht überbetont werden sollte und die Ausländer sowieso „keine allzugroßen Ansprüche stellten“ (vgl. von Oswald/Schmidt 1999: 189). Diese Standards waren jedoch ohnehin nur Richtlinien und besaßen keine Rechtsverbindlichkeit, sodass sie auch häufig unterschritten wurden. Ihre Überprüfung wurde überdies, wie die Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung selbst salopp zu Protokoll gab, „offenbar etwas lässig gehandhabt“ (ebd.: 190).

Diejenigen, die ihre Familie nach Deutschland holen oder einfach den schäbigen Lebensbedingungen im Wohnheim entkommen wollten, mussten feststellen, dass der freie Wohnungsmarkt ihnen nicht viel anzubieten hatte. AusländerInnen wohnten in Gebieten, wo nach den herrschenden Planungsmaximen gar keine Wohnungen sein sollten, in extremen Emissionszonen oder in sanierungsbedürftigen Wohngegenden. Frankfurter ArbeitsmigrantInnen wohnten Anfang der Siebziger, so sie nicht in werkseigenen Wohnheimen oder -lagern untergebracht waren, zu zwei Dritteln in Altbauwohnungen, die sich in sehr schlechtem Zustand befanden oder in Ein-Zimmer-Appartements, deren Mieten Deutschen zu hoch waren, von den ArbeitsmigrantInnen aber wegen der größeren Wohnungsnot akzeptiert werden mussten (vgl. Borris 1973). Bei weniger als einem Drittel der in Frankfurt lebenden MigrantInnen entsprach die Ausstattung den vergleichbaren deutschen Durchschnittswohnungen, die meisten zahlten dennoch Mieten, wie sie für moderne Luxuswohnungen üblich waren. Mit Wohngeld unterstützt wurden gerade drei Prozent der nicht-deutschen MieterInnen und Sozialwohnungen erhielten 1971 ganze 60 Antragsteller, obwohl der größte Teil Anspruch darauf gehabt hätte.

Den wohnungssuchenden MigrantInnen kam vor diesem Hintergrund eine besondere Funktion bei der Umstrukturierung des Westends zu. Von ihnen konnten hohe Mieten verlangt werden, obwohl sie in Abbruchhäusern wohnten, an denen nicht einmal minimalste Reparaturen vorgenommen wurden. So konnten die Gebäude bis zum geplanten Abbruch hochprofitabel zwischenvermietet werden, manchen MieterInnen wurden 1971 bis 900 DM für winzige, verwanzte Löcher abgenommen. Gleichzeitig konnte den MigrantInnen die Verantwortung für den schlechten Zustand der Häuser zugeschoben werden. So hat die Bürgerinitiative *Aktionsgemeinschaft Westend e.V.* (AGW), die selbst umfangreiche Daten über hohe Mieten und Überbelegung in den migrantisch bewohnten Häusern sammelte, die MigrantInnen aufgefordert, „Lärm zu vermeiden und keine Abfälle neben die Mülltonnen zu werfen“ etc. Ein AGW-Mitglied sah gar die Strategie der Spekulanten darin, in den Abbruchhäusern „eine Zuflucht für lichtscheue Existenzen“ zu schaffen (vgl. Stracke 1980: 70). Letztlich ging es darum, eine behördliche Genehmigung für den Abbruch zu erhalten und so konnte es den Immobilienhändlern recht sein, wenn es so aussah, als wären es die MigrantInnen, die den Verfall der Häuser verursachen würden. Die Hausverwaltungen setzten zunächst schon länger in Deutschland lebende MigrantInnen als eine Art Hausmeister ein, die das Geschäft der Verwaltung im jeweiligen Haus übernehmen sollten, sodass alle Mietangelegenheiten bzw. alle Konflikte innerhalb einer Community platziert wurden.

Wie richtig die Immobilienkaufleute mit ihrer Annahme lagen, dass sie die MigrantInnen nicht einmal als Rechtssubjekte behandeln müssten, zeigt ein Beispiel aus dem Jahr 1972: Der Besitzer eines Wohnhauses, ein Herr Gertler „hatte bereits einen Teil der Fenster zerschlagen, um das Haus unbewohnbar zu machen. Zuvor hatte er türkische und jugoslawische Arbeiter, die im zweiten Stock wohnten, vertrieben, indem er sie samt Mobiliar auf Lastwagen verladen und gegen ihren Willen abtransportieren ließ. Sie würden ‚in Lager außerhalb Frankfurts’ gebracht, erklärte Gertler. Zu empörten Anwohnern sagte er: ‚Was ich mit meinen Mietern mache, ist meine Sache’.“ (FAZ vom 29. August 1972) Die daraufhin alarmierte Polizei leitete keine Untersuchungen über den Tathergang der Verschleppung ein. Weniger spektakulär war die Gepflogenheit mancher HausbesitzerInnen, einfach die Wohnungen der MieterInnen zu betreten. Ein italienischer Mieter erzählt über seinen Hausbesitzer: „Er ging in die Küche und guckte in die Töpfe, um zu sehen, was wir kochen. Wie oft hat er gesagt: [...] guck mal hier, ihr esst sehr gut und verbraucht viel Strom und Gas. Ihr konsumiert zu viel, sagte er immer. [...] Anklopfen? Nein, dann fing er an rumzugehen von einem Zimmer zum anderen, ins Bad in die Toilette. [...] Das erste Mal habe ich mir gedacht, vielleicht ist das hier so. Das zweite Mal habe ich gesagt: RAUS!“ („Hausbesetzer erzählen“, in: Häuserrat 1974: 120)

Das hieß zwar, dass die EigentümerInnen der Wohnungen auf die Zusammenarbeit mit den städtischen Behörden und der Polizei vertrauen konnten, nicht aber darauf, dass sich die MigrantInnen nicht wehren würden. Nachdem bereits einige italienische Familien an den ersten Besetzungen im Herbst 1970 teilgenommen hatten, entstand im Sommer 1971 eine neue Form des Häuserkampfs: der Mietstreik. Einige italienische AktivistInnen von der *Unione Inquilini* (Mieterunion) hatten wochenlang

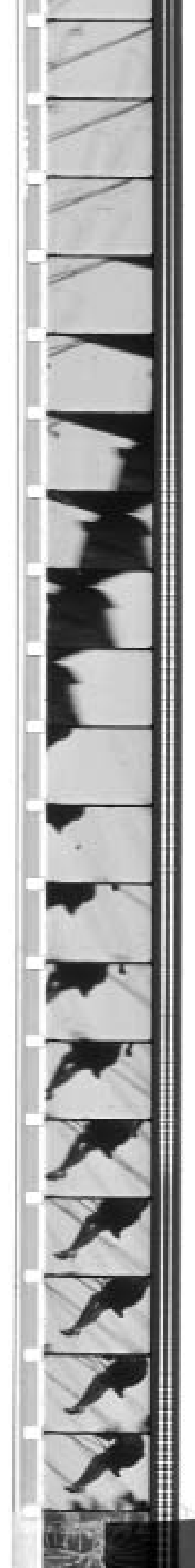
Ausländerquartiere im Westend besucht, um mit den BewohnerInnen über deren Wohnsituation zu diskutieren. Den Anfang machten die BewohnerInnen des Hauses in der Ulmenstraße 20. Auf einer Pressekonferenz erklärten sie den Mietstreik, nur noch 10 Prozent des Lohnes sollte für die Miete ausgegeben werden. Auch der zweite Mietstreik, der im September folgte, wurde von der Presse positiv aufgenommen. Man bewunderte die Solidarität der italienischen, türkischen und jugoslawischen Arbeiterfamilien. Die Aktionen wurden vor allem durch die bei den MigrantInnenradiosendungen arbeitenden JournalistInnen publik und die von den Mietstreikhäusern angebotene Rechtsberatung wurde zahlreich besucht. Doch ließ sich der Mietstreik zunächst nicht ausweiten. Zwar waren sich theoretisch die meisten der in den Abbruchhäusern lebenden MigrantInnen darüber im Klaren, dass juristisch gegen die hohen Mieten nichts auszurichten war, zu weiteren praktischen Aktionen kam es aber erst einmal nicht.

Im Februar des nächsten Jahres dann deuteten die Aktionen der BewohnerInnen der Eschersheimer Landstraße 220 eine Wende an. Sie hatten schon früh erfolglose Versuche unternommen, ihre Situation über Gerichte oder das Amt für Wohnungswesen zu verbessern und waren zu der Einsicht gelangt, dass „ein Hausstreik keine Kraft hat, dass es notwendig ist, Verbündete zu suchen“ (Häuserrat 1974: 111). Es wurden Flugblätter verfasst, eine Demonstration mit über 1000 TeilnehmerInnen veranstaltet und in den Häusern textete man nicht nur für Transparente, sondern auch für Mietstreiklieder, die in den türkischen und italienischen Radiosendungen täglich gespielt wurden.

Diesem Beispiel folgten ab Februar 1972 zahlreiche andere migrantische Hausgemeinschaften. Bis Ende dieses Jahres befanden sich Dutzende von Häusern im Mietstreik – an die 1500 MigrantInnen. Dieses migrantische Engagement findet sich in allen späteren Häuserkampfbewegungen, etwa Anfang der Achtziger, nicht mehr. Von den ersten Aktionen unterschied sich diese Welle von Streiks dadurch, dass die BewohnerInnen der verschiedenen Häuser begonnen hatten, miteinander zu diskutieren und gemeinsam vorzugehen. Der Streik entwickelte sich durch die Erfahrung, dass alle zum Objekt einer übergreifenden konzertierten Aktion gemacht werden sollten, vom reinen Mietstreik zum politischen Streik. Dominierte anfangs die nackte Not, die vorher schon viele Familien zum ganz privaten Mietstreik mehr oder weniger gezwungen hatte, waren nun mehr und mehr die Amtsgerichte, die Polizei und der Magistrat die gemeinsamen Gegner. Die Polizei stürmte immer wieder Mietstreikhäuser unter fadenscheinigen Begründungen wie der, die Papiere der Leute kontrollieren zu müssen; Polizeibeamte drohten mit dem Verlust der Arbeitsstelle, wenn die Miete nicht bezahlt werden würde. Ein spanischer Arbeiter wurde von der Polizei einfach abgemeldet und bekam beim Versuch, seine Aufenthaltsgenehmigung zu verlängern zu hören, er besitze keinen festen Wohnsitz (vgl. Häuserrat/AStA 1973). Der Mietstreik entwickelte sich zu einer Kritik an den Lebens- und Arbeitsbedingungen in Deutschland. Wollte die erste italienische Familie, die das Haus in der Eppsteiner Straße mitbesetzt hatte, nicht nur den hohen Mieten, sondern auch dem Rassismus der Nachbarn entkommen, richteten sich die Forderungen mittlerweile auch gegen die Akkordarbeit, die Wohnheime oder das Fehlen von Kindergärten für die MigrantInnenkinder.

Tatsächlich kam es zur gleichen Zeit zu Streiks von ArbeitsmigrantInnen bei VDM in Frankfurt und bei Opel Rüsselsheim, wo diese die deutsche Betriebsversammlung unter der vom *Revolutionären Kampf* ausgegebenen Parole „Eine Mark für alle!“ stürmten. Auf der ersten MigrantInnen-Demonstration der Bundesrepublik 1972 im Frankfurter Westend fanden sich so neben Transparenten gegen die Vermieter auch welche gegen die „Bosse“. Mit der Parole *Fiat-Opel-Autobianchi dei padroni siamo stanchi!* (Von den Fiat-Opel-Autobianchi Bossen haben wir die Schnauze voll!) thematisierten sie auch die kapitalistische Indienstnahme der Migration. Sowohl im Betrieb als auch im Quartier war die Solidarität der Deutschen aber nicht sonderlich groß. Abgesehen von den Betriebsarbeit leistenden Linken und der HausbesetzerInnenbewegung waren die Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft von Rassismus geprägt, angesichts ihrer Wohnsituation hatte man allenfalls Mitleid mit den „armen Gastarbeitern“. Nicht etwa deutsche HausbesetzerInnen, sondern die migrantischen BewohnerInnen des Hauses in der Eschersheimer Landstraße 220 waren es, die den ersten Schritt machten und auf eine deutsche MieterInnenversammlung gingen, sich dort mit den deutschen MieterInnen solidarisch erklärten und an deren Demonstration teilnahmen.

Die Mietstreikenden wurden ab 1973 mit mehr als 140 Prozessen überzogen, die der Bewegung schließlich auch ein Ende bereiteten. Trotz der Unterstützung der „Genossenanwälte“ und der Spontis vom Häuserrat waren die Hausgemeinschaften mit diesem Angriff überfordert, sie verloren mehr als neunzig Prozent der Verhandlungen und waren nicht mehr in der Lage, eine neue Offensive zu starten. Der SPD gelang es in dieser Situation, die Streikgemeinschaften mit Versprechungen und Drohungen zu spalten. Einem Teil



wurde zugesagt, sie könnten „erstmal bleiben", andere wurden mit dem Versprechen nach Ersatzwohnungen in ihre alten Löcher zurückgeschickt.

Der teilweise paternalistische Zugang der Spontis zu den „Kollegen" hat auch zur Niederlage beigetragen. Bestimmte Praktiken der Spontis führten dazu, dass die Initiative von den MigrantInnen zu den Spontis überging und dort blieb. In einer Textsammlung des Häuserrats (1974) reflektieren AktivistInnen der HausbesetzerInnenbewegung, wie etwa der Versuch, einzelne Mietstreiks oder auch Straßenfeste in die Hausgemeinschaften hineinzutragen, dazu führte, dass die „Hippies" das Heft in die Hand nahmen und den MigrantInnen nur noch die Möglichkeit blieb, sich zu beteiligen oder eben nicht. Der Häuserrat beklagte auch, dass die Szene zwar Anteil an Prozessen gegen „organisierte Genossen" nahm, „sich aber einen Dreck scherte um die Prozesse, mit denen hier einer entstehenden Massenbewegung der Garaus gemacht werden soll" (Häuserrat/AStA 1973: 4).

Als MigrantInnen anfingen, selbst Häuser zu besetzen, konnten diese teilweise nicht gehalten werden, weil sie von der HausbesetzerInnenbewegung nicht so unterstützt wurden, wie das bei den „eigenen" Häusern der Fall war: „Klar, wenn man das mit deutschen Hausbesetzungen vergleicht, war es schon traurig bestellt mit der Solidarität unsererseits!" (Häuserrat 1974: 158)

Trotz eines „kulturrevolutionären" Effekts der Aktionen innerhalb der MigrantInnen-Communities (Politisierung des Reproduktionsbereichs, Infragestellen der Geschlechterverhältnisse, Eroberung des öffentlichen Raums, Kollektivierung) waren bestimmte z. B. nationalistische Borniertheiten mit verantwortlich für die spätere desolate Situation. Dabei handelte es sich nicht bloß um die Banalität, dass diejenigen Häuser besonders gut organisiert waren, die eine relativ homogene Nationalitätenstruktur aufwiesen und deshalb keine internen Sprachprobleme hatten. So gab es Konflikte um Freundschaften zwischen TürkInnen und ItalienerInnen und eine unausgesprochene Hierarchie, an deren Spitze die „politischsten" Communities standen.

Tatsächlich gab es deutliche Unterschiede in der politischen Erfahrung der verschiedenen MigrantInnen-Communities. In der italienischen Community waren manche, die bereits in Italien Erfahrung mit Mietstreiks gemacht hatten – längst hatten sich lokale *Lotta Continua*-Gruppen gebildet - und etwa um die Dialektik von Verhandlung und Massenmobilisierung wussten. Die *Lotta Continua*-Gruppen, einige Mitglieder waren gar aus Italien angereist, führten Alltag und Klassenkampf zusammen: „Zum Beispiel, dass Politik heißt, den Lebenszusammenhang einbeziehen; dass man mit den Arbeitern leben, feiern, singen und nicht nur diskutieren kann. [...] In vielen Fragen war damit die LC für uns das entscheidende vorwärtsstrebende Moment" (Gruppe Arbeitersache 1973: 58).

Fordstreik in Köln

Der vielleicht bekannteste unter den unbekannten migrantischen Kämpfen in der Bundesrepublik war der so genannte Türkenstreik in den Ford-Werken in Köln-Niehl im August 1973. Doch auch er ist inzwischen fast dem Vergessen anheim gefallen: Die Suche nach historischer Aufarbeitung in der wissenschaftlichen Literatur zeitigt wenig Erfolge, ein Anruf im Archiv der Ford-Werke Köln ergibt, dass zwar die damalige Tagespresse gesammelt ist, jedoch keine betriebsinternen Akten ausgewertet wurden; in den Personalzeitungen aus jener Zeit findet man nichts. Auslöser des „Türkenstreiks" war die fristlose Entlassung von 300 türkischen ArbeiterInnen, die ihren vierwöchigen Jahresurlaub eigenmächtig verlängert hatten. Anhand von Gesprächen mit ZeitzeugInnen, Streikberichten und Flugschriften lässt sich der „wilde Streik" in den Ford-Werken, der vom 24. bis 30. August 1973 andauerte, rekonstruieren.

Auf einer Betriebsversammlung eine Woche vor Beginn des Streiks erklärten sich die türkischen ArbeiterInnen solidarisch mit den Entlassenen, während die Mehrheit der deutschen KollegInnen die Entlassungen und Disziplinarverfahren zum Teil applaudierend befürwortete. Den Deutschen, die als Vorarbeiter, Fertigmacher oder Meister vor allem vorgesetzte Funktionen im Betrieb innehatten, erschienen die Entlassungen gerechtfertigt: Sie selbst waren immer pünktlich gewesen, sollte das nicht

auch für die anderen gelten? Zum anderen hatten sie wenig Verständnis für die Situation der türkischen KollegInnen, die von den vier Wochen Werksurlaub schon allein zehn Tage mit der An- bzw. Abreise verbringen mussten, wodurch ihnen nicht mal drei Wochen Urlaub blieb. Dennoch waren zu Beginn auch deutsche KollegInnen an dem Streik beteiligt, wenn auch zögerlich.

Als klar wird, dass die durch die Entlassungen entstehende Mehrarbeit auf die Verbliebenen umverteilt werden sollte, wächst der Unmut unter den ArbeiterInnen. Viele fluchen laut vor sich hin, die Stimmung ist gereizt, aber die Arbeit geht weiter. Bis ein Türke mit dem Ruf „Kollegen, wie lange sollen wir uns das gefallen lassen?!" die Barriere durchbricht. Innerhalb weniger Minuten streikt die gesamte Endmontage-Halle. Im Laufe des Tages zieht ein Demonstrationszug durch das ganze Werk. Am Abend dieses 24. August 1973 versammeln sich einige Tausend auf dem Werksgelände, zu diesem Zeitpunkt standen drei Forderungen im Zentrum: Zurücknahme der Entlassungen, eine Mark mehr pro Stunde für alle und die Herabsetzung der Bandgeschwindigkeit. In den nächsten zwei Tagen weitet sich der Streik innerhalb der Ford-Werke aus. Eine Gruppe deutscher Linker namens *Kölner Fordarbeiter* verteilt in Wohnheimen und im Betrieb Flugblätter, auf denen weitere Forderungen aufgestellt werden, u.a. die Verlängerung des bezahlten Urlaubs auf sechs Wochen.

Gleichzeitig führt der Betriebsrat Verhandlungen mit der Geschäftsleitung. Am Montag, dem 27. August 1973, kommt es zur Wende im Streik, denn es zeichnet sich ab, dass die Verhandlungen zu keinem Ergebnis führen und der Betriebsrat von der Mehrheit der ArbeiterInnen ohnehin nicht mehr als legitime Vertretung akzeptiert wird. Die Bemühungen des Betriebsrates wurden vor allem von den türkischen Streikenden bestenfalls verhöhnt, da er den Streik mit Verweis auf das Betriebsverfassungsgesetz und die tarifliche Friedenspflicht nicht unterstützen wollte. Als ein türkischer Betriebsrat die Streikenden aufforderte, wieder an die Arbeit zu gehen, wird er ausgepfiffen und mit Äpfeln beworfen. Von den Türken wurde die Parole *Sendika satilmis* geprägt: Die Gewerkschaft ist käuflich.

In den Medien war bis zu diesem Zeitpunkt von einer zwar illegalen, aber verständlichen Arbeitsniederlegung gesprochen worden. Zentral war dabei offenbar, dass sich bisher auch deutsche KollegInnen dem Streik angeschlossen hatten. Die *Frankfurter Rundschau* berichtete am 27. August 1973 noch, die Geschäftsleitung schließe nicht aus, dass „auch deutsche Arbeiter die Forderung ihrer türkischen Kollegen unterstützen" und der *Kölner Stadt-Anzeiger* berichtet am selben Tag über die „Bemühungen des Bundeskanzlers, die Forderungen der Metallarbeiter in geregelte Bahnen zu lenken". Nachdem auf einer Versammlung eine unabhängige Streikleitung gewählt worden war, hatten Geschäftsleitung und Betriebsrat offenbar ihre Strategie geändert. Während des Wochenendes wurden die ArbeiterInnen der Spätschicht über Radio, Fernsehen und sogar in Durchsagen in den Straßenbahnen aufgefordert, nicht zur Arbeit zu erscheinen. Die Geschäftsleitung wollte den Streik durch Reduzierung des Streikpersonals beenden. Denn es wurde entgegen der deutschen Gewerkschaftstradition nicht von „zuhause aus" gestreikt. Die Türken, einige Italiener und nur noch wenige Deutsche übernachteten im Polsterlager des Ford-Werkes und organisierten den Streik von hier aus.

Danach aber setzte eine Politik der Spaltung ein. Gewerkschaft und Betriebsrat organisierten eigene Demonstrationen und konnten die Mehrheit der deutschen KollegInnen für sich gewinnen. Am Mittwoch, dem 29. August 1973, standen von den Deutschen nur noch Lehrlinge und jüngere Aushilfsarbeiter auf der Seite der Streikenden. Die radikale Haltung der ArbeiterInnen, hieß es nun, sei durch „fremde Kräfte" geschürt. Die *BILD*-Zeitung flüsterte von „6-8 Kommunisten, die sich getarnt in Monteursmänteln in das kilometerweite Werksgelände eingeschlichen haben" (29. August 1973). Auch der Betriebsratsvorsitzende Lück erklärte im *Express*, „der ehemalige Radikalen-Tummelplatz Universität sei vielerorts in die Betriebe verlagert" worden. Überschriften wie „Türken-Terror bei Ford" und „Übernehmen die Gastarbeiter die Macht?" dokumentieren, wie der Arbeitskampf in eine Art Krieg der Mentalitäten umgedeutet wurde. Plötzlich ging es nicht mehr um Lohnforderungen, Entlassungen und Arbeitsbedingungen, sondern um die Ausländer, die das deutsche Tarifsystem nicht richtig verstehen würden. Der Express hatte jedenfalls eine Erklärung für das Verhalten der Türken, von denen man ja eigentlich angenommen hatte, sie seinen besonders autoritätsgläubig, fleißig und diszipliniert: „Zwar ist der Türke kein böser Türke. Doch ist er ein enttäuschter Freund, fast schon ein enttäuschter Liebhaber" (29. August 1973).

Der damalige nordrheinwestfälische Innenminister Willi Weyer (SPD), erklärte, die bestreikten Betriebe würden „zum Teil von Kriminalpolizei und Beamten des Verfassungsschutzes beobachtet" werden (*Frankfurter Rundschau* vom 29. August 1973). Auch die Bundesregierung, die mittlerweile Dringlichkeitssitzungen mit Gewerkschafts- und Arbeitergeberverbandsspitzen abhielt, sah Handlungsbedarf. In einer Fernsehrede am 28. August 1973 appellierte Bundeskanzler Willy Brandt an die

Streikenden, in den Schoß der Gewerkschaften zurückzukehren, denn: „Wer hat in jahrzehntelangen Kämpfen die Rechte der Arbeitnehmer durchgesetzt und erweitert?“ Diese waren aber durch solche Ansprachen nicht zu erreichen. Die Geschäftsleitung beendete schließlich nach knapp einer Woche den Streik gewaltsam, indem unter dem Schutz einer „Gegendemonstration“ von so genannten Arbeitswilligen in Meisterkitteln Polizeikräfte auf das Werksgelände eindrangen und damit begannen, „Rädelsführer“, d.h. die Streikleitung, zu verhaften. Unter den Verhafteten war auch Baha Targün, den die Türken als Ersten in das Streikkomitee gewählt hatten. Er wurde später ausgewiesen, seine Spur verliert sich in der Türkei. Am Abend patrouillierten jene Arbeitswilligen vom Morgen als „Arbeiterschutzstreifen“ über das Werksgelände, um Versammlungen aufzulösen. Über 100 türkische Arbeiter wurden fristlos entlassen, etwa 600 kündigten auf Druck des Arbeitgebers „freiwillig“. Viele erschienen aus Wut, Frust oder Angst nicht zur Arbeit oder weil sie die Erniedrigung nicht ertragen wollten. Es ist kein Fall bekannt geworden, in dem der Betriebsrat gegen eine Entlassung Einspruch eingelegt hätte.

Der Streik war letztlich an der Spaltung in Deutsche und Ausländer gescheitert. Werksleitung, Betriebsrat und Medien hatten es nach und nach geschafft, die ohnehin schon strukturell unterschiedlichen Interessen ideologisch zu verfestigen. Die deutschen Arbeiter hatten die besseren Jobs und verdienten mehr, warum sollten sie also streiken? Den Streikenden wiederum war es nicht gelungen, diese Logik zu durchbrechen. Vielleicht wäre es gelungen, die Spaltung zu überwinden, wenn man sie nicht bloß als ideologische Verblendung betrachtet hätte. Denn der Rassismus war vielmehr materiell fundiert, d.h., in der bundesdeutschen Ökonomie wurde mit den Kanaken die Segmentierung des Arbeitsmarkts rassistisch strukturiert.

Für die Linken damals war die Spaltung so etwas wie ein konspirativer Trick der herrschenden Klasse. Natürlich waren die kanakischen Arbeiter in einer besonderen Lage, aber das wurde eben als eine Art Zufall gesehen. Die Arbeiterklasse war doch seit jeher eigentlich international. Von Rassismus, geschweige denn strukturellem, wusste man nicht viel. Die Analyse manch linker Kleinstgruppe neigte entsprechend ins Peinliche. So schrieb die *Kommunistische Initiative* in einem Flugblatt „Deutsche Kollegen! Ihr dürft die türkischen Kollegen nicht im Stich lassen. Es geht nicht nur um euer Geld, es geht um eure Ehre!“ (29. August 1973) Die meisten dieser Gruppen wie KPD, KPD/ML oder KBW waren an dem Streik gar nicht beteiligt, und lieferten nur jede Menge Flugblätter, manchmal aber auch Zigaretten und Essen. Innerhalb des Ford-Werks hatte die *Gruppe Arbeiterkampf* am meisten mit den türkischen Kollegen zusammengearbeitet und den Streik mitgetragen. Abgesehen von ihrer Bewunderung für die angeblich soldatische Kampfdisziplin der Türken („Zwei Jahre Drill in der Armee“ habe „ein solidarisches Bewußtsein“ geschaffen), entwickelten sie ein weitgehend unverkrampftes Verhältnis zu den Kanaken. Der gemeinsame Kampf war mehr als nur eine Erfahrung. Für die betrieblich orientierte Sponti-Linke in Westdeutschland waren die Kanaken eine Art Avantgarde.

Juristische, politische und ökonomische Kämpfe

Die Arbeitskämpfe bei Ford in Köln 1973, bei Opel in Rüsselsheim zur gleichen Zeit, und auch der Kampf im Westend wie die vielen, kaum dokumentierten Revolten in Gastarbeiterlagern (vgl. von Oswald/Schmidt 1999) sind letztlich gescheitert. Den längeren Atem hatten anscheinend diejenigen, die Geschäfte machen wollten und diejenigen, die ihnen im Namen des Volkes dabei halfen. Wenn etwa aufgrund des Mietstreiks nach und nach Schwierigkeiten entstanden – in Gestalt von Gerichtsverhandlungen, dem Abstellen von Strom und Wasser oder Schlägertrupps der Vermieter – schien es überdies, als habe sich durch die politische Aktion die Situation eigentlich nur verschlechtert. Die Ursachen für die Niederlage auch nur annähernd erschöpfend zu klären, ist heute kaum möglich. Ein wesentlicher Punkt scheint jedoch darin bestanden zu haben, dass es häufig nicht gelang, langfristige Perspektive und auf den Nägeln brennende Alltagsprobleme miteinander zu vermitteln.

Ohne eine Parallele zu ziehen, ist doch mit den damaligen Kämpfen eine Verbindung von rechtlichen, politischen und ökonomischen Kämpfen entscheidend geworden, an die es heute anzuknüpfen gilt. Was damals für die Bundesrepublik zum ersten Mal auf die Tagesordnung gesetzt wurde, war, den Kampf gegen aufenthaltsrechtliche Praxen mit dem Kampf gegen die Repression im Wohnheim und dem Akkord in der Fabrik zu koppeln. Damit wurde ein Antirassismus möglich, der, indem er die rassistische Überdeterminierung von Ausbeutungsverhältnissen thematisiert, seine Grundlage nicht mehr im Humanismus hat. Dieser neuen Form von Antirassismus geht es weder identitätspolitisch um Anerkennung wie im Multikulturalismus oder um das abstrakte humanistische Menschsein, noch um eine Selbstdefinition ausschließlich als Opfer. Es geht vielmehr um eine Auseinandersetzung mit der rassistischen Segmentierung von Arbeits- und Wohnungsmarkt sowie der institutionellen Diskriminierung mit Blick auf eine materielle Fundierung antirassistischer Politik. Anstatt an das

gute Gewissen der deutschen Öffentlichkeit zu appellieren, müssen soziale und ökonomische Bündnisse geschlossen werden. Anstatt die selbst rassistische Trennung in Deutsche und AusländerInnen zu zementieren, müssen nicht-identitäre Kriterien für antirassistische Politik erfunden werden. Dies ist in der Mietstreikbewegung wie auch im Fordstreik und den vielen anderen migrantischen Kämpfen in der Bundesrepublik ansatzweise gelungen, weshalb es sich lohnt, auch den verlorenen Schlachten nachzugehen.

E-mail: serhat@niatu.net

Der Text ist ein Sample aus „Across Bockenheimer Landstraße“ (diskus 2/00, siehe: www.copyriot.com/diskus) und „Sechs bis acht Kommunisten, getarnt in Monteursmänteln“ (www.kanak-attak.de).

Anmerkungen:

1 Der Text ist ein Vorabdruck aus dem in Kürze erscheinenden Sammelbandes: Bernd Hüttner/ Gottfried Oy/ Norbert Schepers(Hg.): „Vorwärts und viel vergessen - Beiträge zur Geschichte und Geschichtsschreibung neuer sozialer Bewegungen“; Neu-Ulm 2005 (ISBN 3-930 830-59-0). Wir danken für das Angebot zum Abdruck und legen unseren LeserInnen das Buch hiermit nachdrücklich ans Herz.

2 Zu erwähnen sind hier insbesondere die (Groß-)Veranstaltungen von kanak attak, etwa an der Berliner Volksbühne (2001 und 2002), dem schauspielfrankfurt (2002) und dem Berliner Prater (2004), die immer auch die Geschichte migrantischer Kämpfe mitthematisierten, etwa in der KanakHistoryRevue; siehe www.kanak-attak.de. Darüber hinaus sind aus diesem Zusammenhang zahlreiche Publikationen entstanden (vgl. etwa 1999, Heft 1/2002: siehe www.stiftung-sozialgeschichte.de). Inzwischen hat das Thema auch weitere Kreise gezogen und vielerorts entstehen Initiativen zur Aufarbeitung der Geschichte der Migration wie etwa das Migrationsmuseum Köln (www. migrationsmuseum .de) oder die Ausstellung Gastarbajteri 2004 im Wien Museum Karlsplatz (www.wienmuseum.at).

Literatur:

Bojadzijev, Manuela (2002): „Antirassistischer Widerstand von Migrantinnen und Migranten in der Bundesrepublik: Fragen der Geschichtsschreibung“, in: 1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20.Jahrhunderts, Heft 1. S.125-152.

Dies. (2003): „Dispositive der Migrationspolitik. Staatliche Maßnahmen und das Konzept der Autonomie“, in: Subtropen, Nr. 1.

Borris, Maria 1973: Zur sozialen Situation ausländischer Arbeiter in Frankfurt, Frankfurt am Main.

Gruppe Arbeitersache 1973: Was wir brauchen, müssen wir uns nehmen, München.

Häuserrat Frankfurt 1974: Wohnungskampf in Frankfurt, München.

Häuserrat Frankfurt und AStA der Uni Frankfurt 1973: Kettenhofweg 51. Dokumentation des Häuserrates und des AStA der Uni Ffm, Frankfurt am Main.

Kühne, Peter/Rüßler, Harald 2000: Die Lebensverhältnisse der Flüchtlinge in Deutschland, Frankfurt am Main / New York.

Stracke, Ernst 1980: Stadtzerstörung und Stadtteilkampf: Innerstädtische Umstrukturierungsprozesse, Wohnungsnot und soziale Bewegungen, Köln.

Oswald, Anne von/Schmidt, Barbara 1999: „’Nach Schichtende sind sie immer in die Lager zurückgekehrt ...’ Leben in ‚Gastabeiter’-Unterkünften in den sechziger und siebziger Jahren“, in: Motte/Ohliger/von Oswald (Hg.): 50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung, Frankfurt am Main / New York.

Herbert Marcuse

Zum Begriff der Negation in der Dialektik[1]

Ich glaube, wir sind alle darin einig, daß es gewisse Schwierigkeiten bereitet, den Inhalt der gegenwärtigen geschichtlichen Periode und besonders die Entwicklung des Spätkapitalismus in den originären Begriffen und selbst in den entfalteten Begriffen der Marxschen Theorie zu bestimmen, oder vielmehr, man kann sie so bestimmen, aber das bringt uns zu einer neuen Verlegenheit. Wenn dieselbe Theorie sowohl die Entwicklung A wie nicht-A, die Prosperität sowohl wie die Krise, die Revolution sowohl wie das Ausbleiben der Revolution, die Radikalisierung der Arbeiterklasse sowohl wie die Integrierung der Arbeiterklasse in das bestehende System begreifen kann, dann mag das zwar für die Gültigkeit der Theorie sprechen, aber es spricht auch für ihre Gleichgültigkeit. Und man hat in der Tat der Marxschen Theorie unter diesem Gesichtspunkt den Vorwurf gemacht, daß sie einen eingebauten Mechanismus enthält, der sie gegen jede Widerlegung durch die Wirklichkeit abdichtet.

Nun, ich meine, daß diese Schwierigkeiten mit dem Ursprung der Marxschen Dialektik in der Hegelschen zu tun haben, und möchte dieses Verhältnis deswegen unter dem eben angedeuteten Gesichtspunkt hier kurz diskutieren.

Was wir in der gegenwärtigen Periode sehen, scheint, so etwa zu sein wie eine Stillstellung der Dialektik der Negativität. Wir stehen vor neuen Formen des Spätkapitalismus und deshalb auch vor der Aufgabe, den diesen Formen angepaßten dialektischen Begriff zu entfalten. Lassen Sie es mich allgemein formulieren: die Hauptschwierigkeit scheint mir in dem dialektischen Begriff zu liegen, nach dem die negativen Kräfte sich innerhalb eines bestehenden antagonistischen Systems entwickeln. Es scheint, daß diese Entwicklung der Negativität innerhalb des antagonistischen Ganzen heute schwer demonstrierbar ist. Ich möchte deshalb in meinem kurzen Referat mit der Diskussion des Negativen beginnen, und zwar möchte ich ausgehen von der Kontroverse, die heute in Frankreich um den Versuch Althussers geht, die Beziehung der Hegelschen zur Marxschen Dialektik neu zu bestimmen Man hat oft genug den positiv-konformistischen Charakter der Hegelschen Dialektik betont. Ich möchte so weit gehen, zu sagen, daß die Negation in der Hegelschen Dialektik Scheincharakter annimmt, indem durch alle Negation hindurch sich letzten Endes doch immer nur das schon an sich Seiende entfaltet und durch die Negation auf eine höhere geschichtliche Stufe gehoben wird. Es sieht so aus, als ob durch alle explosiven und radikalen revolutionären Übergänge und Untergänge in der Hegelschen Philosophie sich immer nur das eine Wesen entfaltet, dessen in ihm selbst gefangenen und verhinderten Möglichkeiten durch die Negation freigesetzt werden. Ich bin der Meinung, daß dieser konformistische Charakter nicht eine Akkomodation Hegels an äußere Verhältnisse, sondern im Begriff seiner Dialektik selbst angelegt ist, in der sich schließlich doch die Positivität der Vernunft, der Fortschritt, durchsetzt.

Althusser hat nun behauptet, daß, wenn Marx wirklich nur die Hegelsche Dialektik vom Kopf auf die Füße gestellt hätte, er zwar die Basis des

Systems umgewandelt, aber nur ein anderes System der Vernunft dem Hegelschen entgegengesetzt haben würde. Das heißt, er wäre innerhalb der Philosophie verblieben, anstatt die Philosophie aufzuheben. In Wirklichkeit, nach Althusser, habe Marx mit der Hegelschen Dialektik gebrochen, indem er sie auf dem Boden der „wirklichen Entwicklung“ - ein Ausdruck von Engels - als eine neue, eigenständige Dialektik entwickelt habe.

Ich möchte Ihnen nun zu dieser These von Althusser die Gegenthese vorlegen, nämlich, daß auch die materialistische Dialektik noch im Banne der idealistischen Vernunft, in der Positivität bleibt, solange sie nicht die Konzeption des Fortschritts destruiert, nach der die Zukunft immer schon im Inneren des Bestehenden verwurzelt ist; solange die Marxsche Dialektik nicht den Begriff des Übergangs zu einer neuen geschichtlichen Stufe radikalisiert, das heißt: die Umkehr, den Bruch mit der Vergangenheit und dem Bestehenden, die qualitative Differenz in der Richtung des Fortschritts in die Theorie einbaut. Dies ist keine abstrakte Forderung, sondern ein sehr konkretes Problem angesichts der Frage, ob und inwieweit die westliche Spätstufe der Industriegesellschaft wenigstens in dem, was die *technische* Grundlage der Entwicklung der Produktivkräfte angeht, als Modell für die Konstruktion einer neuen Gesellschaft dienen kann.

Ich möchte diesen Sachverhalt erläutern an den beiden dialektischen Zentralbegriffen: der Negation der Negation als innere Entwicklung eines antagonistischen gesellschaftlichen Gazen, und dem Begriff des Ganzen, in dem jede Einzelposition ihren Wert und ihre Wahrheit findet. Zunächst zum ersten Begriff, dem Begriff der Negation als Aufhebung. Wesentlich sowohl für Marx wie für Hegel ist es, daß die negierenden Kräfte, die die in einem System sich entfalteten Widersprüche sprengen und zu der neuen Stufe führen, sich *innerhalb* dieses Systems entwickeln. So zum Beispiel die Bourgeoisie innerhalb der feudalen Gesellschaft, so das Proletariat als revolutionäre Kraft innerhalb des Kapitalismus: bestimmte Negation im Sinne dieser Stellung gegen das Ganze schon innerhalb des Ganzen. Mehr noch. Durch diese Negation, die sich aus dem Inneren eines Systems entwickelt, wie die Bewegung auf die neue Stufe hin notwendig zur *höheren* Stufe, indem sie die in dem etablierten System gefesselten Produktivkräfte entfesselt. Also auch hier noch in aller revolutionären Umwandlung des bestehenden Ganzen die Entfaltung eines an sich schon daseienden Wesens, das im Rahmen des Bestehenden nicht Wirklichkeit werden kann. Und so existiert auch schon in der hochentwickelten Basis der kapitalistischen Produktion die materielle Grundlage für die Entfaltung der sozialistischen Produktivität. Ist das aber nicht wieder eine Form des Fortschritts der objektiven Vernunft und eine neue Form der sich reproduzierenden Übermacht der vergangenen, im technischen Apparat vergegenständlichten Arbeit über die lebendige Arbeit?

Ich stelle gegenüber der eben angedeuteten Konzeption der Dialektik die Gegenfrage: kommen die negierenden Kräfte innerhalb eines antagonistischen Systems mit historischer Notwendigkeit in dieser fortschrittlichen, befreienden Weise zur Entfaltung, müssen die Klassen und Klassenkämpfe in ein solche positive Dynamik eingelegt werden? Dieses Problem betrifft den Historischen Materialismus als Ganzes in seinem Verhältnis zur idealistischen Dialektik. Nämlich: reduziert nicht der Dialektische Materialismus seine eigene materielle Basis, indem er die Wirkung der gesellschaftlichen Institutionen auf Sein und Bewußtsein der Menschen nicht tief genug ansetzt; indem er die Rolle der Gewalt, der brutalen Gewalt sowohl wie der Gewalt der Tatsachen (z.B. der steigenden Produktivität der Arbeit und des steigenden Lebensniveaus) verkleinert; indem er die Rolle der mit Gewalt gepaarten Wissenschaft und Technik in der Formulierung und Bestimmung der Bedürfnisse und Befriedigung unterschätzt? Das heißt: unterschätzt der marxistische Materialismus nicht die Kräfte der Integrierung und Kohäsion, die auf der Spätstufe des Kapitalismus wirksam sind?

Worum es sich handelt sind keine geistigen, ideologischen Kräfte, es sind gesellschaftliche Kräfte, die stark und materielle genug sind, um für eine ganze Periode die Gegensätze zu neutralisieren, zu suspendieren oder sogar die negativen, sprengenden Kräfte in positive zu verwandeln, welche das Bestehende reproduzieren anstatt es zu sprengen. Resultat dieser Hypothese: die Fragwürdigkeit des Begriffs der sich *im Inneren* eines bestehenden Ganzen als Befreiung entfaltende Negation. Damit aber auch die Fragwürdigkeit dieses materialistischen Begriffs der Vernunft in der Geschichte. Und daher die Notwendigkeit, den Begriff der Praxis von









Gesammelt von
Wendy 2min 1979
Bei einem Fest
brachte jeder
Besucher ein
Foto von sich
mit. diese foto
wurden abgefilm

der Koppelung an dieses Schema zu lösen und das Innerhalb wieder mit dem Außerhalb zu verbinden, auf das es in der Geschichte angewiesen ist.

Mit diesem absichtlich undialektisch formulierten Gegensatz von Innerhalb und Außerhalb komme ich nun zu dem zweiten Begriff, den ich kurz diskutieren will: den Begriff des Ganzen. Die hier aufgeworfenen Fragen betreffen die reale Möglichkeit, daß in er geschichtlichen Dynamik ein bestehendes antagonistisches Ganzes *von außen* negiert und aufgehoben wird und daß auf diese Weise die nächste geschichtliche Stufe erreicht wird. Ich glaube, daß dieser Begriff des Außen, den ich noch kurz erörtern will, auch in der Hegelschen Philosophie und speziell in der Rechtsphilosophie seine Stelle gefunden hat. Ich denke an das Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat. Trotz allen sehr geschickt ausgearbeiteten dialektischen Übergängen, die den Staat von innen heraus mit der bürgerlichen Gesellschaft verbinden, bleibt doch entscheidend, daß Hegel den Staat von außen der bürgerlichen Gesellschaft aufzwingt,[2] und zwar in seinem Argument mit gutem Grund, weil nur eine Macht, die außerhalb des ganzen Interessenssystems, des „Systems der Bedürfnisse" der bürgerlichen Gesellschaft steht, in dieser hoffnungslos antagonistischen Gesellschaft das Allgemeine vertreten kann. Das Allgemeine bleibt in diesem Sinne außerhalb des Systems der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn es nun für ein solches Außen einen geschichtlichen Ort gibt, dann muß jedes bestimmte gesellschaftliche Ganze selbst Teil einer größeren Totalität sein, innerhalb derer es von außen her betroffen werden kann. Diese größere Totalität muß selbst wieder eine konkrete, geschichtliche sein. Für Marx ist der nationale Kapitalismus ein solches Teilganzes des globalen Kapitalismus. Aber auch hier, meine ich, gibt es schon den Unterschied zwischen Innen und Außen, besonders im Begriff des Imperialismus: die interimperialistischen Konflikte erscheinen als eine Außenmacht der Zerstörung gegenüber der inneren revolutionären Aktion des Proletariats, welches die entscheidende Kraft ist.

Wie steht es nun mit diesem Verhältnis von Teilganzem und Totalität? Wir haben das globale System des Kapitalismus, das für Marx noch die Totalität war, heute als Teilganzes im Weltsystem der Koexistenz von Kapitalismus und Sozialismus: und innerhalb dieser Totalität das Phänomen der Aufsaugung des revolutionären Potentials im Spätkapitalismus selbst. Als Folge dieser Aufsaugung tritt die Negation heute der Negativität als geographisch und gesellschaftlich getrenntes und selbständiges Ganzes gegenüber.[3] Der innere Widerspruch entfaltet sich und transformiert sich in diesem globalen Gegensatz. Ich bin der Meinung, daß die Dialektik heute vor der Aufgabe steht, diese wesentlich neue Situation theoretisch zu verarbeiten, ohne sie einfach in die überlieferten Begriffe einzuzwängen. Hier nur einige Andeutungen: Das Außen, von dem ich gesprochen habe, ist nicht mechanisch im räumlichen Sinn zu verstehen, sondern als die qualitative Differenz, welche die im Innern des antagonistischen Teilganzen bestehenden Gegensätze, zum Beispiel den Gegensatz von Kapital und Arbeit, übersteigt und auf diese Gegensätze nicht reduzierbar ist. Das heißt: Außen im Sinne von gesellschaftlichen Kräften, die die Bedürfnisse und Ziele repräsentieren, welche in dem bestehenden antagonistischen Ganzen unterdrückt sind und in ihm nicht zu Entfaltung kommen können.[4] Die qualitative Differenz der neuen Stufe der neuen Gesellschaft wäre dann nicht nur in der Befriedigung der vitalen und geistigen Bedürfnisse (welche allerdings die Basis aller Entwicklung bleibt), sondern vielmehr in der Entstehung und Erfüllung *neuer*, in der antagonistischen Gesellschaft erstickten Bedürfnisse zu sehen. Solche neuen Bedürfnisse würden ihren Ausdruck finden in radikal veränderten Beziehungen der Menschen und in einer radikal anderen sozialen und natürlichen Umwelt: Solidarität anstelle des Konkurrenzkampfes; Sinnlichkeit anstelle von Repression; Verschwinden der Brutalität, Vulgarität und ihrer Sprache; Friede als Dauerzustand.

Ich spreche hier nicht von Werten und Zielen, sondern von *Bedürfnissen*. Denn solange diese Ziele und Werte nicht reale Bedürfnisse werden, so lange wird die qualitative Differenz zwischen der alten und der neuen Gesellschaft nicht zur Entfaltung kommen können.[5] Dieser Humanismus jedoch kann zur konkreten gesellschaftlichen Kraft nur dann werden, wenn er von den bereits existierenden neuen sozialen und politischen Mächten getragen wird, die gegen das alte, repressive Ganze aufgestanden sind und aufstehen.

In dem Maß, in dem die antagonistische Gesellschaft sich zu einer ungeheuren repressiven Totalität[6] zusammenschließt, verlagert sich sozusagen der gesellschaftliche Ort der Negation. Die Macht des Negativen erwächst außerhalb dieser repressiven Totalität aus Kräften und Bewegungen, die noch nicht von der aggressiven und repressiven Produktivität der sogenannten „Gesellschaft im Überfluß" erfaßt sind, oder sich von dieser Entwicklung schon befreit und deshalb die historische Chance haben, einen wirklich anderen Weg der Industrialisierung und Modernisierung, einen humanen Weg des Fortschritts zu gehen. Und dieser Chance entspricht die Kraft der Negation innerhalb der „Gesellschaft im Überfluß", die gegen dieses System als ganzes rebelliert. Die Kraft der

Negation, wir wissen es, ist heute in keiner Klasse konzentriert. Sie ist heue eine noch chaotische, anarchistische Opposition, politisch und moralisch, rational und instinktiv: die Weigerung, mitzumachen und mitzuspielen, der Ekel vor aller Prosperität, der Zwang zu protestieren. Es ist eine schwache, eine unorganisierte Opposition, die aber doch, glaube ich, auf Triebkräften und Zielsetzungen beruht, die mit dem besehenden Ganzen in unversöhnlichem Widerspruch stehen.

Anmerkungen von Karl Reitter:

1 Wir danken dem Suhrkamp Verlag für die Genehmigung, diesen Text von Herbert Marcuse nachzudrucken. Quelle: Herbert Marcuse, „Ideen zu kritischen Theorie der Gesellschaft", Frankfurt am Main 1970, Seite 185 – 190. Diese Arbeit beruht auf einem Referat, das Herbert Marcuse 1966 vor dem Hegel-Kongreß in Prag gehalten hat. Alle kursiven Hervorhebungen finden sich im Originaltext.

2 Das ist auch im wesentlichen das Argument Antonio Negris, der dieses von außen Überstülpen zumeist als „Vermittlung" anprangert. Hegel, so können wir Negris Ausführungen zusammenfassen, erklärt die Gesellschaft schlicht für unfähig, aus sich heraus eine freie soziale Ordnung errichten zu können, der Staat sei also unabdingbar. Die gewaltsame und keineswegs dialektisch ausgewiesene „Vermittlung" des Staates und der Gesellschaft arbeitet auch Marx sehr klar in „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" und Zur Judenfrage" (beide Arbeiten finden sich in MEW 1) heraus. Auch die Position von John Holloway, die Staatsmacht könne niemals Instrument der Emanzipation sein, weist in diese Richtung. Was der Gesellschaft ab-, muß dem Staat zugesprochen werden. Der linke Staatsfetischismus fokussiert regelmäßig auf den bürgerlichen Inhalt des Staates (das heißt auf die konkrete, aktuelle Politik des Staates), ignoriert jedoch weitgehend seine Form, als eine der Gesellschaft entgegengesetzte und diese depotenzierende Macht. Marcuse knüpft in einem ersten Schritt noch an der Argumentation Hegels an, um in einem weiteren die Sichtweise umzudrehen, in dem er nicht den Staat, sondern die Rebellion als das Außen erkennt.

3 Diese Ausführungen Marcuses beziehen sich einerseits natürlich ganz stark auf die sich ankündigende Konstellation der 68er Bewegung. Als revolutionäre Kräfte wurde die Einheit der antikolonialen Befreiungsbewegung in der 3. Welt und die sozial schwer zu bestimmende 68er Bewegung in den Metropolen imaginiert.

4 Von der operaistischen These, wonach die Menge das Kapital durch die Entwicklung von Bedürfnissen zum Handeln zwingt, findet sich bei Marcuse allerdings noch keine Spur. Diese Sicht konnte 1966 auch noch nicht entwikkelt werden, die 68er Bewegung existierte ja erst als Keim. Um so erstaunlicher ist der damalige Weitblick Marcuses.

5 Der Begriff der Bedürfnisse mag aus heutiger Sicht zu sehr in der Konjunktur der 68er Theorie verankert sein, inhaltlich schließt Marcuse damit Emanzipation mittels rein politischer und staatlicher Macht ebenso aus wie die Überbewertung der Repräsentation. Befreiung kann nur in den Poren des Alltags stattfinden, oder sie findet überhaupt nicht statt. Marcuses Theorie der Bedürfnisse benennt zumindest klar die wesentliche Ebene der gesellschaftlichen Transformation.

6 Einerseits gibt Marcuse die Totalitätsthese der Kritischen Theorie nicht einfach auf. Diese These besagte, daß der Kapitalismus eine mit sich identische, repressive Totalität bildet, in der kritische und widersprüchliche Kräfte und Klassen nicht oder nicht mehr existieren. Diese Auffassungen, vor allem von Adorno vertreten, wurde von Stefan Breuer in den späten 70er und 80er Jahren erneuert, und bilden heute einen Kern der sogenannten Wertkritik, in welcher Form sie sich auch immer präsentiert. Andererseits, und das formulierte Marcuse bereits im „Eindimensionalen Menschen", existieren auch die realen Kräfte der Befreiung. Indirekt scheint bei Marcuse immer auch die Kritik an der zivilgesellschaftlichen Sphäre und der Repräsentation durch. Die Kräfte der Rebellion dürften sich nicht mit dem Establishment, so der damalige, eigentlich sehr treffende Ausdruck für das Spektakel der Herrschaft, verschmelzen.

Gerald Raunig: Kunst und Revolution

Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert
Wien: Turia + Kant, 261 Seiten, 22 Euro

Mit Kunst und Revolution hat Gerald Raunig ein ausgezeichnet geschriebenes, vielschichtiges Werk verfasst, das aus den verschiedensten Blickwinkeln mit Gewinn gelesen werden kann. Thema ist einmal, wie der Titel ja nahe legt, das zu klärende Verhältnis von Revolution und Kunst. Dafür sei ein „zeitgemäßer Revolutionsbegriff“ (23) unabdingbar, der zwar knapp, aber doch in wesentlichen Grundzügen mir Rückgriff auf Deleuze, Negri, Foucault und Holloway theoretisch, und am Fall der Pariser Kommune am historischen Beispiel, entwickelt wird. An ausgewählten Exempeln wird nun der Anspruch künstlerischer Aktivität, Moment eines gesellschaftsverändernden, revolutionären Prozesses zu sein, untersucht. Der Bogen reicht dabei von den programmatischen Schriften des jungen Richard Wagners, des Kulturpolitikers der russischen Revolution Lunatscharski, über die Figur des Courbet, dem „deutschen Aktivismus“ der 1910er Jahre, über die Aktivitäten von Eisenstein und Tretjakow, der situationistischen Internationale, dem „Wiener Aktionismus“ bis hin zu den Unternehmungen der Volxtheaterkarawane und dem no border, no nation Grenzcamp 2002 bei Strasbourg. Die Darstellungen sind sehr plastisch, spannend, detailreich und in keinem Fall beschönigend. Zugleich ist Kunst und Revolution auch eine eloquente Anwendung der Begriffsmaschine, die von Guattari und Deleuze in Schwung gebracht wurde, - wenn ich das mit leiser Ironie so sagen darf. Gekerbte und glatte Räume, revolutionäre Maschinen und die Kunstmaschine, der orgische Staatsapparat, negative und transversale Verkettungen: auf diesen Begriffen beruhen die tragenden Aussagen von Kunst und Revolution. Wer nun befürchtet, Kunst und Revolution sei nur für hartgesottene Fans von Tausend Plateaus (einem Hauptwerk von Deleuze und Guattari) lesbar, denen sei gesagt, dass Raunig seine Thesen klar und verständlich formuliert ohne explizite Kenntnisse vorauszusetzen. Der Autor presst auch keineswegs das Material in einen vorgefertigten Begriffsraster. In gewisser Weise argumentiert Raunig von den Resultaten her für sein Begriffsvokabular: Um das Verhältnis von Kunst und Revolution kritisch darstellen zu können, würde der zentrale Begriff der Maschine benötigt: Nicht der Begriff drängt zum Resultat, das Resultat drängt zum Begriff.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, ob sich das Spannungsverhältnis von Revolution und Kunst tatsächlich so elegant und glatt in die Begrifflichkeit von Deleuze und Guattari auflösen lässt, einige Worte zum Ergebnis selbst. Zumindest drei Konzeptionen werden von Raunig klar verworfen. Erstens: Kunst kann nicht darin bestehen, vorgeblich revolutionäre Inhalte zu propagieren und gleichzeitig die Form in der Kunst produziert und konsumiert wird, als unwesentlich auszublenden. Wird die Form ignoriert verkommt Kunst zum bloßen Appell und zur Propaganda. Zweitens: Auch die bloße Umkehrung ist unannehmbar. Kunst kann nicht reine ästhetische Form sein und in dieser Funktion als Musterbild für das Lebens fungieren. Die Kunst als Leben und das Lebens als Kunstwerk ineinander übergehen zu lassen, kann nur zu einem elitären Gestus führen. Drittens, und dieser Punkt hängt mit dem zweiten eng zusammen, spricht sich Raunig klar gegen eine Avantgardefunktion der Kunst aus: „Wenn hier und anderswo in situationistischen Schriften immer noch Restbestände der pathetischen Rede von der Kunstavantgarde durchklingt, ist das nicht zuletzt dem Konzept einer gleichsam linearen Vorstellung der Entwicklung geschuldet, die in der Revolution beendet, was in der Kunst begonnen hat.“ (168) Die Ausblendung des Wie (Form) und die einseitige Konzentration auf das Was (Inhalt), affirmiere notgedrungen die Gestalt des universellen und sich als außerhalb von gesellschaftlichen Bezügen imaginierenden Intellektuellen. Doch diese Figur sei obsolet: „Im postfordistischen Setting des kognitiven Kapitalis-







und ineinander montiert und zwar jeweils 7 Kader (7/24 Sec) 5 Kader (5/24sce), 3 Kader (3/24sec) und 1 Kader (1/24sec)lang. Ein Privatfimlm, formal streng seriell in der kamera montiert.

(Abbildung ist eine Fotomontage)

mus zeichnet sich eine Auflösung der Wissensproduktion als Privileg von Intellektuellen ab, zugleich eine zunehmende Diffundierung der ‚Macht der Wahrheit' in die Gesellschaft." (123) Es gehe also nicht darum, die „medialen und politischen Strukturen … mit immer neuen Inhalten zu beliefern, sondern die Belieferung zu verweigern, aus der Maschine des Spektakels zu verschwinden, das Spektakel zu verraten." (120) Und nochmals glasklar und unmissverständlich: „Nicht im Kampf der Intellektuellen um Hegemonie in den Mainstream-Medien liegt also der Schlüssel zur Veränderung, sondern in einer Verweigerung dieses Schaukampfes, einer Verweigerung der Rolle von KommentatorInnen und StichwortgeberInnen im Rahmen von medialen Spektakel." (121)

Statt Hegemonie auf dem bestehenden Terrain anzustreben, statt der künstlerischen Darstellung von Situationen gehe es um die Herstellung von Situationen. Kunst sei als realer räumlich-zeitlicher, affektiver wie intellektueller Prozess zu denken. Es gehe auch nicht um ein Verschmelzen des künstlerischen und revolutionären Prozesses, sondern um temporäre Überlappungen, um zeitweises Durchdringen und Ineinandergreifen, ohne deswegen die Eigenlogik von Kunst und Revolution aufzuheben. Als positives Beispiel für die „temporärere Ununterscheidbarkeit von Kunstmaschine und revolutionärer Maschine" (200) führt Raunig die Praxis der Volxtheaterkarawane an. Die Herstellung von Situationen sei dabei nicht nur als Außenwirkung zu begreifen, auch und gerade die Selbsttransformation aller Beteiligten sei relevant. Etwas pathetisch meint daher der Autor, „Gesellschaftskritik, Institutionenkritik und Selbstkritik … konvergieren in der Praxis des Volxstheaters … im Konzept der parrhesia, das Michael Foucault 1983 in seinen Berkeley-Vorlesungen einführt, um seine Theorie von der unauflösbaren Verknüpfung von Macht- und Selbsttechniken in produktive Bahnen zu lenken." (192) Zusammengefasst stellt sich das Verhältnis von Kunst und Revolution etwa so beschreiben: Kunst und Revolution berühren und durchdringen sich im Prozess des kreativen Schaffens von Situationen. Darin ist die Veränderung der Beteiligten ebenso inkludiert, wie die Weigerung, am „Spektakel" der öffentlichen medialen Inszenierungen teilzunehmen.

Im Grunde ist das Verhältnis von Kunst und Revolution dadurch entschieden, dass es sich in beiden Fällen um Maschinen handelt. Auch wenn ich jetzt einiges symbolisches Kapital verspiele, sage ich es offen, ich stehe dem Maschinenbegriff eher ratlos gegenüber. Einiges kann ich mir darunter durchaus vorstellen. Aus dem Abschnitt zum „zeitgemäßen Revolutionsbegriff" wird klar, dass Raunig einmal prinzipiell an der Entgegensetzung von Vermögen einerseits und Gewalt andererseits anknüpft. „Im Gegensatz zu Proudhon besteht Holloway daher – unter Rückgriff auf Spinozas Begrifflichkeiten – darauf, dass potentia (also ‚kreative' oder konstituierende Macht) keine Alternative ist, die mit potestas (‚instrumentelle' oder konstituierte Macht) einfach nur in friedlicher Koexistenz lebt." (41) Aus dieser Perspektive kann nicht nur gezeigt werden, warum die Staatsgewalt (potestas) kein Mittel zur Emanzipation sein kann, die angesprochene Entgegensetzung zweiter unterschiedlicher Machtbegriffe ordnen den Maschinenbegriff auch eindeutig in das Feld der sich entwickelnden Vermögen der Menge. Der Begriff der Maschine erscheint also an die spinozistische Konzeption der Verkettung und Verknüpfung der Körper/Ideen angelehnt. So weit, so klar. Wenn der Begriff der Maschine (zumindest auch) aus der Perspektive Spinozas erhellt werden kann, so stellen sich gerade dadurch zwei Einwände, auf die ich im Buch von Gerald Raunig keine Antwort gefunden habe.

Erstens: Spinoza erkennt eine dynamische Verkettung unserer Körper/Ideen. (Der Querstrich will ausdrücken, dass Geist und Körper nur zwei Seiten des Selben sind; was mit dem Körper geschieht, geschieht mit dem Geist und umgekehrt) Unser Sein ist expansiv und begehrend: „Der Geist strebt, soviel er vermag, sich das vorzustellen, was das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert." (Ethik, III. Buch, Lehrsatz 12) Spinoza formuliert diese Bedingungen mittels Konditionalsätzen: „Wenn … dann….." Die Verkettung von Erinnerung, Assoziation, Steigerung des Tätigkeitsvermögens des Körpers/Geistes ist zum einen graduell zu fassen, daher haben zahlreiche Aussagen in der Ethik die Form des „Je… desto…" Im Maschinenbegriff, so wie ihn Raunig verwendet, meine ich einiges an spinozistischen Gedanken erkennen zu können. Daher ist am Maschinenbegriff nichts mechanisches, da greifen keine Zahnräder ineinander, sondern es werden dynamische Bedingungen der Steigerung oder Verminderung des realen Vermögens, der kreativen, konstitutiven Macht formuliert. Bis zu diesem Punkt habe ich vorerst keine Einwände. Allerdings unterscheidet Spinoza die zwei Dimensionen der Autonomie und der Heteronomie. Er unterscheidet zwischen Handeln und Erleiden, zwischen Freiheit („Frei heißt ein Ding, das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus … zum Handeln bestimmt wird") und Gezwungenheit, („gezwungen heißt ein Ding, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse Weise … zu wirken." Ethik Buch I Definition 7) Dieser Entgegensetzung durchzieht die gesamte Ethik und wird sowohl auf dem Gebiet der Erkenntnisse (adäquate Ideen, inadäquate Ideen) als auch auf dem Gebiet der Körpervermögen relevant.

Wenn ich diese Konzeption etwas salopp in die Sprache der Maschinenbegrifflichkeit übersetze so bedeutet dies, dass innerhalb der Maschinen zwei entgegen gesetzte Mechanismen wirksam sind, die Dynamik der Befreiung und die Dynamik der Knechtschaft. Diesen inneren Widerstreit kann ich am Maschinenbegriff in Kunst und Revolution nicht erkennen; fällt der Maschinenbegriff also hinter die Einsichten Spinozas zurück? Der Maschinenbegriff kann zwar immer noch den grundlegenden Prozess der Befreiung als konkreten, realen, unrepräsentierbaren und Körper wie Ideen gleichermaßen umfassende Setzung formulieren und ist so gesehen den sozialtechnischen Zugriffsphantasien auf den Staatsapparat haushoch überlegen; die kritische und selbstkritische Dimension fehlt vorerst. Was fehlt, muss dann wieder hinzugefügt werden. Das Debakel der „Kunst und Revolution“ Veranstaltung am 7. Juni 1968 als „negative Verkettung“ erklärend begrifflich zu fassen, überzeugt mich nicht wirklich. Die Protagonisten (hier ist die rein männliche Form wohl angebracht) des Wiener Aktionismus zeichneten sich, meiner Auffassung nach, durch grenzenlosen Zynismus und Verachtung der andren ebenso aus, wie durch grandiose Selbstbeweihräucherung, gewürzt mit einem Schuss Selbstzerstörung, ein Triumph der negativen Affekte. Und was die „Praxis der Parrhesia“ der Volxtheaterkarawane (…parrhesia meint im Griechischen so viel wie die Tätigkeit eines Menschen, ‚alles zu sagen’…“) (193) betrifft, so vermute ich erstmals einen sehr körperlosen Ausgangspunkt, der mit dem Konzept der Parrhesia gesetzt scheint.

Zweitens: Was ist nicht Maschine? Gibt es Bereiche, die nicht unter dem Begriff der Maschine fallen, oder ist alles Maschine? Wie steht es mit dem Verhältnis Institution – Maschine? Ist der Begriff der Maschine (irgendwie) mit Befreiung und Revolution verbunden, oder gibt es befreiende und repressive Maschinen? Gibt es auch eine Staatsmaschine und eine Gewaltmaschine? Der Prozess der revolutionären Maschine habe wohl einen Ort, wie eine Zeit, lesen wir in Kunst und Revolution, sie ist keineswegs überall und nirgendwo. Raunig ist vom alles einebnendem Machtmonismus Foucaults ebenso wenig überzeugt, wie von der These Hardt und Negris, der Widerstand sei nicht lokalisierbar. Ich stimme mit dem Raunig völlig darin überein, dass die Konstitution aus dem akkumulierten realen Vermögen der Menge entspringen muss. „Antonio Negri geht konsequenterweise auch der Frage nach, wie eine konstituierende Macht vorzustellen wäre, die nicht von sich selbst getrennte Verfassungen hervorbringt, sondern sich vielmehr selbst verfasst.“ (61) Allerdings scheint es, als ob der Autor der Problematik der Institution letztlich ausweicht. Denn auch das „sich selbst verfassen“ zeitigt einmal ein Resultat, das nicht ständig im Zustand der Verflüssigung gehalten werden kann. Daher sind Institutionen wohl schwerlich als Maschinen konzipierbar. Oder etwas schärfer formuliert: Der Begriff der Maschine findet seine Grenze und Schranke am Begriff der Institution und das wäre wohl klar auszusprechen. Spinoza wusste wohl, warum er nach der Ethik den Politischen Traktat verfasste und die Verkettung der Körper/Ideen durchaus von den gesellschaftlichen Institutionen unterschied.

Aber diese Einwände sind nur deshalb möglich, weil Raunig einen scharfen Blick für die tatsächlichen Problematiken hat. Und daher ist eine Auseinandersetzung mit seinen Thesen in jedem Falle fruchtbar.

Karl Reitter

Drittes Sommerseminar der grundrisse in Hegymagas/Ungarn vom 4.- 7. August 2005

Kapitalismus, Geschlechterordnung und Revolution

Das diesjährige Sommerseminar der **grundrisse** wird nicht zuletzt als Weiterführung der vorangegangenen beiden Seminare (zum Klassenbegriff bzw. zum Themenfeld „kommunistische Transformation") die kritische Reflexion der Geschlechterordnung in den Mittelpunkt stellen. Als ausschließlich aus Männern bestehende Redaktion wird es auch an uns liegen, über theoretische Betrachtungen hinaus auch die „politische", „alltägliche" und oft unbewusste Verstrickung in die nach wie vor patriarchal geformte Geschlechterordnung in den Blick zu nehmen.

Wurden in den feministischen und linken Diskussionen Kapitalismus und Patriarchat nebeneinander gestellt, wobei sich immer die Frage nach der Gewichtung stellte, so muss eine zeitgemäße Theorie in systemüberwindender Absicht die patriarchale Geschlechterordnung – die heterosexuelle Matrix (Judith Butler) – als konstitutiv für den Kapitalismus begreifen. Es geht also darum, dass das ganze Leben, Gefühle, Emotionen, Beziehungen etc. – etwas verkürzt als affektive Arbeit bezeichnet – aber auch die Produktion des Lebens („Reproduktion") der Organisation des Kapitalismus unterworfen ist. Dass das Patriarchat älter ist als der Kapitalismus widerspricht dem nicht, denn die Geschlechterordnung im Kapitalismus ist eine andere als im vorkapitalistischen Patriarchat. So ist es nicht zufällig, dass das Familiensystem mit dem Wohlfahrtsstaat, dem Höhepunkt des Fordismus zusammenfällt und dass die Geschlechterordnung jetzt eine andere, allerdings noch immer patriarchale ist, verbunden mit dem entsprechenden kapitalistischen Regime.

Wir können nicht wie Marx davon ausgehen, dass mit der Unterwerfung unter die Verwertung alle, auch die geschlechtlichen, Unterschiede verdampfen, sondern dass eine adäquate Analyse des Kapitalismus nur in Zusammenhang mit einer Analyse der Geschlechterordnung möglich ist. Und dass eine revolutionäre Umwälzung nur feministisch sein kann.

Die Themenfelder, die aller Voraussicht nach am Seminar behandelt werden, sind:

❏ „Ehe schlecht – alles gut?"
Einleitende Gedanken zur Geschichte des Verhältnisses Marxismus / Feminismus

❏ Frauen, Männer und Kinder in der politischen Arbeit

❏ Welche Auffassung des Kapitals müssen wir aufgeben, um das Geschlechterverhältnis als konstitutiv für die kapitalistische Herrschaft begreifen zu können.

❏ Die Kleinfamilie als konstituierendes Element für die Unterwerfung des Konsums unter den Zyklus der Kapitalreproduktion („Fordismus") und die Auflösung des Familiensystems durch die Integration von Kommunikation, Beziehungen und Gefühlen in die kapitalistische Verwertung.

❏ „Genderworkshop"

Das Seminar findet wieder im ungarischen Hegymagas, an den Hängen der Weinberge über dem Plattensee statt. Für leibliches Wohl wird bestens gesorgt, die Unterkünfte sind kleine Häuschen in den Weingärten. Neben genügend Freizeit zum Besuch des lokalen Kulturfestivals und zum Baden wird es am Sonntag, den 7. August die Möglichkeit der Teilnahme an einem Segeltörn am Plattensee geben. Die Kosten für den Seminarreader (wird Anfang Juli ausgeschickt), Unterkunft und Verpflegung beträgt etwa 80 Euro. Die TeilnehmerInnenzahl ist beschränkt, verbindliche Anmeldung mittels Einzahlung von 30 Euro auf das **grundrisse**-Konto, Kennwort: Sommerseminar. Anmeldeschluß ist der 30. 6. 2005. Bei Interesse/Teilnahme ersuchen wir um ein mail an **grundrisse@gmx.net**, da detaillierte und kurzfristige Informationen via mail verschickt werden.

filmisches
alphabeth
1971

extrem
reduzierter
konkreter
film
der film
zeigt
das paradox
verhältnis
von film
und schrift
sprache.
Länge 26 ka
(1/24 sec)=
1,5 sec

